AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

NIHILISMO, ESPECULACIÓN Y CRISTIANISMO EN F.H. JACOBI

UN ENSAYO SOBRE LOS ORÍGENES DEL IRRACIONALISMO CONTEMPORÁNEO

José L. Villacañas Berlanga

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

UNIVERSIDAD DE MURCIA
Secretariado de publicaciones

Dirigida por Jaume MASCARÓ

Esta serie se inscribe dentro de las líneas generales que orientan la colección *«Autores, Textos y Temas»*, es decir, «documentar la producción del pensamiento, la investigación y el nivel de información y de uso real», de un área de saber, en este caso, la Filosofía.

En este sentido la serie de filosofía quiere aportar la recuperación de textos clásicos, adecuadamente anotados, así como la edición de estudios críticos, útiles para el trabajo y la investigación en el ámbito académico y universitario, sin exclusión de ninguna de las grandes líneas que orientan el pensamiento filosófico contemporáneo.

Sin embargo, dado el peculiar carácter globalizador que caracteriza la producción filosófica, los materiales ofrecidos por esta colección pretenden ir más allá de las necesidades y exigencias del mundo académico, ofreciendo textos que contribuyan a un conocimiento de la realidad a través de reflexiones críticas y creativas relacionadas con problemas de la actualidad.

Esta serie dentro de la colección *«Autores, Textos y Temas»* se configura así como herramienta intelectual de trabajo académico y como instrumento de apoyo al conocimiento por parte de cualquier persona interesada y abierta a la realidad del mundo de hoy.

José L. Villacañas Berlanga

NIHILISMO, ESPECULACIÓN Y CRISTIANISMO EN F.H. JACOBI

Ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

UNIVERSIDAD DE MURCIA
Secretariado de publicaciones

Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi: Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo / José L. Villacañas Berlanga. — Barcelona: Anthropos; Murcia: Universidad de Murcia, 1989. — 527 pp.; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas / Filosofía; 26)
Bibliografía, pp. 519-524
ISBN: 84-7658-176-9

1. Jacobi, F. H. — estudios y crítica
2. Irracionalismo
1 Jacobi, F. H.
165-61

Primera edición: octubre 1989

© José L. Villacañas Berlanga, 1989
© Editorial Anthropos, 1989
Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.
Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona
En coedición con el Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia
ISBN: 84-7658-176-9
Depósito legal: B. 22.265-1989
Impresión: Ingraf. Badajoz, 147. Barcelona

Impreso en España-*Printed in Spain*

Es para mí cada vez más claro que la mera religión de la razón es una pura idolatría que se tiene que encaminar necesariamente hacia el ateísmo. El Dios de los deístas no es sino la razón humana idolatrada, su ideal. La razón humana diluida en su elemento es la nada. Su ideal, por consiguiente, es la nada. Esto es una monstruosidad evidente. Lo mismo sucede con la virtud de la mera razón. Su ideal es el egoísmo puro, al que Dios mismo se somete, teniendo que quedar fuera de ella. Nosotros no podemos llegar a ser como Dios. No debemos convertirnos en el diablo. ¿Qué nos queda sino ser jóvenes cristianos? Amor, creencia y obediencia: este es el gran mecanismo por el que debemos llegar a la libertad, a la verdadera vida.

(Jacobi a Buchholz,
19-5-1786, N. 81-82)

Nadie tiene un Dios [...] y nadie puede llegar a tenerlo, sino el que ha nacido a l en sí mismo, aquel en cuyo pecho Dios llegó a ser hombre por primera vez.

(A Herder,
AB, II, 252)

AGRADECIMIENTOS

La lista de personas que desearía recordar al dar a la luz este ensayo es numerosa. En principio, esta investigación fue posibilitada por una Beca del CSIC. El trabajo fue amablemente avalado por el Dr. Artola, a quien ahora agradezco la confianza al aceptar la tutoría del mismo. La mencionada beca me permitió investigar un año en la Universidad de Mainz. Quiero en este sentido agradecer a los Profs. G. Funke y R. Malter las facilidades que me ofrecieron para realizar mi labor, así como las sugerencias que me brindaron. En una versión aproximada a la que ahora edito este trabajo fue presentado como investigación para la Cátedra de Metafísica de Sevilla. Quiero agradecer en este contexto a los Profs. José Jiménez y Laureano Robles el apoyo que me brindaron. Posteriormente, este ensayo tuvo ocasión de ser juzgado por los Profs. E. Lledó, R. Valls, F. Jarauta y M. Falgueras. Todos ellos me hicieron observaciones y me animaron para que este trabajo fuera publicado. Desde aquí les expreso mi agradecimiento. El conjunto de circunstancias que han acompañado la vida de este trabajo resulta, de este modo, inolvidable. Por eso me permito la debilidad de recordarlo ahora. Posteriormente desearía agradecer a Javier Benet, Román García y Carlos Conchillo su valiosa ayuda en la preparación del texto definitivo. Antonio Villacañas, con la cariñosa atención que le es habitual, también puso su tiempo para que el texto quedara mejor. Sin todos ellos este trabajo sería menos claro y preciso de lo que es. Una de las pocas cosas que mantienen vivo a un profesor es la atención que le dispensan sus alumnos. Quizás ellos no sepan hasta qué punto. En este sentido mis alumnos de la Universidad de Murcia han sido generosos, y desde aquí deseo devolverles la atención.

Onteniente 5 de julio de 1988

INTRODUCCIÓN

1. El objetivo de este trabajo

La obra de F.H. Jacobi ha tenido escaso eco entre los investigadores españoles, quizás alejados de ella por el prejuicio de misticismo e irracionalismo con que la tradición la ha presentado. Hoy, sin embargo, se alza para los estudiosos de la filosofía clásica alemana como un punto de referencia clave para entender la lógica de los problemas centrales de ese período, y como punto de partida para al menos dos núcleos de cuestiones fundamentales: la exigencia de un pensamiento de lo absoluto y la exigencia de un pensamiento sobre y desde la existencia humana, en general, y la existencia cristiana, en particular. La evidencia de que en sus escritos germinan las intuiciones básicas de todo pensar especulativo y existencial, se va abriendo paso poco a poco. La condición necesaria para ello es destruir la imagen tenebrosa del Jacobi inquisidor, criptocatólico y reaccionario, para recuperar la realidad genuina de su pensamiento, sin duda auténticamente trágico, lleno de vida, dolor y angustia, siempre en lucha contra la enfermedad que corroe a su autor. Sólo desde una nueva valoración general de su obra y de su influencia podemos seguir el consejo convencido de Hegel de ponerlo a la altura de Kant como elemento dinamizador del despliegue de la filosofía clásica alemana. Y más concretamente: sólo tomando en

serio la obra de Jacobi, sin filisteísmos hipócritas ni escándalos fingidos, podemos comprender el dolor del mundo que constituye la esencia del problema especulativo, la carne y sangre de esa filosofía tan aparentemente lejana de la existencia humana. Sin Jacobi, por lo demás, eso que se llama Idealismo no hubiera encontrado la falsa razón que le condujo más allá de Kant. Sin la crítica de Jacobi al criticismo, éste no se hubiera trascendido nunca. Sin las intuiciones originarias de Jacobi, el hegelianismo no hubiera encontrado las intuiciones originarias con las que hacer su basamento.

Pero ante todo, en sí misma, la obra de Jacobi es un documento de primera importancia para la historia de las Ideas, como testigo y representante de la burguesía renana aliada de la nobleza no prusiana, como formadora de los ideales vitales, políticos y filosóficos de esa clase, como modelo y guía para valorar los acontecimientos centrales de la historia de la Humanidad de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Reconocer y comprender este papel fundamental de Jacobi en la historia cultural de Alemania, y por tanto de Europa, significa también dotar al idealismo alemán de los referentes sociales, culturales y políticos que lo acogen, y estar en condiciones de diagnosticar su papel en la lucha ideológica continua y en el uso de las ideas siempre renovado que atraviesa la historia moderna.

Pues bien, al dar a conocer esta obra al público de habla castellana, pretendo cumplir buena parte de los objetivos apuntados en el párrafo anterior. En este sentido se puede decir que el presente trabajo no está cerrado. Pero tampoco es ya un trabajo abierto. Fuera de él quedarán cuestiones sugerentes y necesarias para redondear nuestra imagen de Jacobi. Una historia del pensamiento alemán y europeo del siglo XIX no puede dejar pasar sin estudio el papel de Jacobi en la corte de Baviera, sus relaciones con la política pro austríaca y antiprusiana de ese reino, su ideario al frente de la Academia de las Ciencias,[1] sus vínculos con los círculos católicos de Sailer y Görres,[2] el sentido político e ideológico de su polémica con Schelling, a cuyas relaciones con Jacobi no podremos dedicar aquí la atención que merecen, pero que ha encontrado en otros trabajos.[3] Fuera de nuestro estudio queda también el papel de Jacobi en el origen del romanticismo, sobre todo su relación con Jean Paul Richter y F. Schlegel, asiduos confidentes y corresponsales de Jacobi, quien es para ellos el mejor bastión en su lucha contra la filosofía de Fich-

te, tema que aún espera un estudioso, como ya reconoció Heimsoeth en su *Fichte*[4] y como ha recordado más recientemente Hammacher en su libro dedicado a Jacobi.[5] Fuera quedarán las relaciones de Jacobi con Fries, de tanta importancia para comprender sus relaciones con la filosofía de Kant: que Fries fuera kantiano y jacobiano a la vez muestra a las claras la continuidad de la voluntad de Jacobi de aproximarse cada vez más a los planteamientos kantianos mediante la adopción de sus puntos de vista, principios y vocabulario, excepto en el punto clave donde se concretan todas las diferencias: la validez y la realidad objetiva de lo espiritual. También queda fuera de nuestra aproximación una historia efectual de Jacobi más allá de la filosofía clásica alemana. Las sugerencias de Verra[6] sobre las conexiones de Jacobi con Kierkegaard, o de Bollnow[7] sobre los antecedentes de la filosofía de la vida en Jacobi, son hilos conductores que debería aceptar cualquiera que se dispusiera a ese empeño, para el que serán de excelente ayuda algunos capítulos de la obra de Zirngielb[8] y Homann.[9]

Quizás el lector se pregunte qué resta después de todo eso. ¿Por dónde entrar en Jacobi desde una perspectiva interesante, que no se limite a exponer y resumir sus obras cronológicamente? (el libro de Verra es inmejorable a este respecto). Al fin y al cabo Heraeus ha escrito un buen libro sobre Jacobi y el Sturm und Drang,[10] Nicolai ha dejado sin el menor secreto la relación entre Jacobi y Goethe,[11] Knoll y Ollivetti han atendido con igual éxito las relaciones de Jacobi y Hamann,[12] y Hammacher ha estudiado en dos sugerentes libros, entre otras cosas, las filosofías de Jacobi y Hemsterhuis:[13] Philonenko, por su parte, ha escrito una crónica completa del enfrentamiento con Kant a raíz de *Was heißt...*[14] y Verra incluye en su libro un excelente capítulo sobre las relaciones de Jacobi con el idealismo.[15] Y se tiene la idea de que Jacobi apenas es alguien con independencia de estas polémicas.[16] Sin embargo, quizás lo que constituye la novedad de mi punto de vista es que Jacobi es alguien no con independencia de, pero sí a través de todas esas polémicas, y lo es justo porque ya era alguien cuando comenzó con Wieland su carrera como intelectual, la que habría de llevarle a ser el mejor representante de los compromisos ideológicos de su clase, una perspectiva que no deseo olvidar como historiador de las ideas.[17] Entre todas estas relaciones y polémicas no hay una sucesión discreta, sino una línea continua, un plan, un proyecto,

una dirección y, sobre todo, una voluntad de ser coherente y significativo para y desde su mundo, que Jacobi mantendrá firmemente a lo largo de su vida. Por eso, lo que dijimos acerca de no estudiar su praxis como presidente de la Academia de las Ciencias de Baviera, su relación con el Romanticismo, etcétera, apunta a reales imperfecciones de este trabajo que deberán subsanarse, porque todos esos elementos son esencialmente significativos en el proyecto general y orgánico del pensamiento de Jacobi.

¿Qué proyecto es ese? ¿Qué línea continua atraviesa toda esta serie de pugnas dialécticas con sus contemporáneos? Ante todo un proyecto de coherencia vital construido desde la aceptación de ciertos prejuicios (*Vorurteile*).[18] Jacobi tiene una posición inaugural dentro de la historia de las ideas porque es el primer pensador consciente de que su propia posición reposa sobre prejuicios a modo de principios extrateóricos, elementos a priori materiales y plenos de contenido, en los que ya se da un presentimiento de la finalidad general a la que tiende su pensar, que integran una predeterminación y una teleología íntima que sólo al final del proceso del pensar queda revelada en toda su dimensión y plenitud.[19] Pues bien, si tuviera que decidirme por su último prejuicio, diría que es el nihilismo de la naturaleza sensible, su negación como reino autónomo de sentido, o más platónicamente: el prejuicio de la estabilidad, del valor del ser frente a la mera apariencia del devenir. Pero estabilidad, ser y paz a todos los niveles: personal, social, económico, religioso, familiar, amoroso. Los mismos procedimientos sobre los que reposa el orden estable de la personalidad deberán aplicarse para la configuración del orden estable de la sociedad y de la historia. Pero para ello debemos denunciar como Nada sin valor toda sensibilidad, todo afecto concebido como pasión (*Leidenschaft*), porque en su misma esencia es un reino que no permite principios inmanentes de estabilidad. El nihilismo se convierte en un pensamiento que es síntoma de una impotencia para dominar y ordenar una naturaleza pasional que se ha «desnaturalizado», en el sentido rousseauniano, como consecuencia de una práctica moral burguesa en la que el hombre no modera sus afectos a cambio de otros afectos, sino que los somete y los anula por una autoridad sagrada y deshumanizada cuyo símbolo social es la propiedad y la producción de capital. La aceptación y la interiorización de esa práctica moral burguesa, legitimada porque está destinada a destruir un mero fantasma, una

nada, la pasión sensible sin valor, es el prejuicio más profundo de Jacobi. Pero prejuicio ahora en el sentido más originario del término, como representación con la que vive Jacobi, sin elevarla nunca a juicio, como elemento inconsciente que guía su vida hasta la obtención de esa estabilidad soñada.

Efectivamente, hay que decir, como en Kant, que en la moralidad reside el punto de vista desde el que hay que juzgar el pensamiento de Jacobi en su totalidad. El problema de la estabilidad moral —que se concentra en el problema de la ética, de la formación de un *ethos*, del carácter como realidad individual estable— tras la aceptación del nihilismo de toda sensibilidad, ese es el punto de partida del pensamiento que vamos a estudiar. El punto de llegada, una interpretación del cristianismo que implica, genera y determina la génesis del movimiento especulativo, que no es sino una reflexión sobre la posibilidad de racionalizar el cristianismo como elemento básico de la verdadera manifestación de la subjetividad espiritual consciente de sí misma.

Nihilismo de la sensibilidad, cristianismo, especulación a partir de la definición de la noción de espíritu, recuperación del providencialismo teocrático, estos son los temas centrales que atraviesan la propuesta de Jacobi. Ciertamente que esta serie no puede entenderse sin otro elemento: el de la creencia (*Glaube*). Pero haríamos mal en considerar esta creencia como la fe cristiana positiva, ortodoxa, como un fideísmo que acepta la autoridad de la Iglesia o la de alguien ajeno al propio sujeto que la propone y la vive. No estamos ante una fe en los dogmas. Su fe, su creencia, trata de una relación entre espíritu infinito y finito entendida en términos de diálogo entre un Tú y un Yo, entre dos personas, dos individuos; una creencia perfectamente filosófica, definida y únicamente alcanzable desde una filosofía. Y si esta posición la reconoce Jacobi como no-filosofía, eso se debe a que es el punto final de toda reflexión, de toda lógica antigua; pero, por eso mismo —y este es un tema kantiano—, se convierte en un puro palpar intuitivo de la realidad. Viendo las cosas con objetividad, es preciso decir que si Jacobi llamó No Filosofía a su teoría se debía a una fijación en la antigua lógica y el antiguo racionalismo, que le impidió desplegar una lógica diferente como la exigida por las relaciones entre lo infinito y lo finito, a saber, una lógica especulativa. Confundió su propia incapacidad con una imposibilidad. Pero eso no impide decir que su *Glaube* integra en el fondo el mismo germen especulativo que sirve de

punto de partida a la *Doctrina de la ciencia* de Fichte o a la filosofía de Hegel: el misterio de la unión real de lo infinito y lo finito. Por eso todo el idealismo posterior deseará demostrar que lo que Jacobi considera imposible se ha hecho en ellos real, que donde parecía que sólo podía hacer pie la creencia, se ha desplegado el suelo del saber. Pero lo que interesa mostrar es que ese germen especulativo común surge de manera directa y precisa desde la problemática del nihilismo de la realidad sensible y de su racionalidad como heterónoma, infundada y finita. El idealismo será el primer intento de superar el nihilismo de Jacobi, ciertamente; pero intenta superarlo una vez aceptada la premisa nihilista propiamente dicha, dejando atrás para siempre la afirmación luminosa, positiva e inmediata de la realidad sensible que nos propone la filosofía trascendental kantiana. El problema de superar a Kant, básico de la filosofía clásica alemana, tiene entonces el supuesto común de aceptar la denuncia de la realidad sensible como mera apariencia, esto es, la interpretación nihilista del *Erscheinung*, que propició Jacobi en 1787. Esta denuncia es el punto de partida del despliegue de la filosofía del siglo XIX, tanto de la vertiente que lleva a Hegel como de la que lleva a Schopenhauer.

En efecto, en toda esa batalla el blanco común fue Kant el único que había realizado un ejercicio del pensar que, a partir de la segunda edición de la *KrV*, se proponía como punto de partida la negación del nihilismo fenomenalista y subjetivo, típico de una interpretación falsa de la realidad empírica; el único también que quería construir una racionalidad finita como razón que trabaja la sensibilidad. Lo más ingenioso de ese ataque, que con tanto cuidado planeó Jacobi, fue definir la estrategia del *Tu quoque*: negándose a aceptar la suprema clarificación del pensamiento kantiano que se produce a partir de la primera edición de la *KrV*, obligando a Kant a permanecer atado a las expresiones fenomenalistas que hacían del fenómeno mera representación, Jacobi sólo tendrá que decir: «Kant es el auténtico nihilista porque se queda en ese fenómeno ilusorio como única realidad accesible al hombre, y se niega a reconocer al espíritu como lo absoluto. Yo, Jacobi, al negar precisamente el fenómeno, niego la nada y doy un firme paso para que brille la auténtica realidad del espíritu». Se comprenderá ahora por qué he puesto tanto énfasis en defender el realismo empírico de Kant en anteriores trabajos: porque se trata de rechazar la interpretación nihi-

lista del fenómeno, de rechazar el punto de partida y la premisa de todo idealismo especulativo.

A partir de Jacobi, el idealismo aceptó su planteamiento antikantiano y quiso ir más allá del fenómeno, buscar el fundamento explicativo y constructivo de su existencia, la fuente de su realidad o de su sentido, el principio de la sustancialidad que Jacobi negaba, y que Kant le otorgaba en sentido empírico de manera inmanente. El idealismo, por tanto, buscaba reconciliarse con el fenómeno y con lo inmediato, pero por un camino que se alejaba tanto más de él cuanto más parecía acercarse. Éste, que era el auténtico problema, se disfrazó de otro mucho más técnico que sólo adquiere valor como síntoma: el rechazo de la filosofía de Kant porque no era el auténtico sistema; esto es, porque no integraba ningún fundamento incondicionado de lo fenoménico. A partir de este planteamiento, Jacobi y el idealismo unen sus caminos, oscura, secreta pero férreamente: ambos aceptan contra Kant una subjetividad infinita y se enfrentan a un único problema, el de su relación con el sujeto finito. Idealismo y Jacobi, así veo las cosas, se diferencian en que mientras que el segundo planta ahí los mojones de la frontera de la razón y eleva como guardiana la esfinge milagrosa y enigmática de la creencia, el idealismo acepta el reto de racionalizar esa relación y mostrar su lógica. El objeto de la filosofía será el mismo en ambos: sólo que para uno la filosofía acaba autonegándose dada la incomprensibilidad de ese objeto, mientras que para los idealistas es preciso empezar a entender la filosofía como justamente esa visión de la subjetividad finita que es también y propiamente la visión de la subjetividad infinita. En todo caso, el enemigo siempre será Kant, que sólo desea hablar del mundo desde esa subjetividad finita que se sabe tal.

Pero no hay que olvidar que este problema surge desde la voluntad ética de Jacobi, ámbito de su pensamiento que le da fuerza y vida. Y deberíamos preguntarnos hasta qué punto ese primado de la ética, de la construcción del carácter, sigue vigente en los motivos del idealismo, sobre todo en su período de Jena. Pero estas son preguntas lejanas, sólo producidas por la constatación en Jacobi de la carne y la sangre históricas de los orígenes del pensamiento especulativo, de la referencia a la vida que de manera continua entreteje los problemas de un hombre, de un ambiente, de una clase y de una época, con los problemas y planteamientos más abstractos que jamás hayan ocupado a mente humana desde Platón,

como son de hecho los del nuevo idealismo. Ciertamente que esa constatación deberá mostrarse a lo largo de este trabajo, mientras que sus relaciones con el idealismo sólo podrán apuntarse. Pero deseo dar a este estudio sobre Jacobi un carácter preparatorio. Constituye, junto con los dedicados a Kant, el elemento básico sin el que sería imposible desplegar una investigación que altere nuestra visión del idealismo hasta acabar con algunos rasgos básicos de esta etiqueta histórica.

2. Sobre el método de este trabajo

Después de apuntar brevemente el objetivo del trabajo, permítaseme unas palabras sobre el método. Jacobi pertenece a los autores que, como Rousseau, han repudiado toda separación entre su obra y su vida, y es sabido que estos autores integran dificultades metodológicas que están ausentes en autores como Hegel o Kant. Cuando Hegel habla del amor o de la muerte, apenas cabe la tentación de poner sus textos en relación con vivencias y sentimientos personales. Tampoco cabe esa tentación cuando Kant habla de la unidad analítica de conciencia. Pero Jacobi deseaba que se le entendiera como si sus textos y su vida estuvieran perfectamente unidos y los primeros hablaran de la segunda. Cuando Starobinsky inicia su magnífico libro sobre Rousseau nos dice:

> Con razón o sin ella, Rousseau no ha aceptado separar su pensamiento y su individualidad, sus teorías y su destino personal. Hay que tomarle tal y como se nos da, en esta fusión y en esta confusión de tal existencia y de la idea. Nos vemos conducidos así a analizar la creación literaria de Jean Jacques como si representase una acción imaginaria, y su comportamiento como si constituyese una ficción vivida.[20]

El caso de Jacobi, empapado de la misma sensibilidad, es muy semejante. Pero mi solución metodológica va a ser diferente de la que propone Starobinski: nada de confusión de la vida y la obra, nada de considerar la vida de Jacobi como una ficción. Yo no sé nada de la vida de Jacobi. No explico los textos por la vida ni la vida por los textos. Siempre los textos por otros textos, las palabras por otras palabras, las ideas por otras ideas. No me interesa su vida, sino lo que él escribió sobre la vida, independientemente de que fuera la suya o la de un personaje. Reposo entonces sobre la convic-

ción de que el discurso es inteligible por sí mismo porque transparenta la vida de tal forma que podemos prescindir de la referencia a ella.

Desde los textos sobre la vida a los textos de la especulación: esa es la dirección de mi trabajo, que denota así una voluntad de marcar las dependencias carnales, los padres terrenales de la especulación, de esas vírgenes del pensamiento, como Hamann llamaba a los conceptos puros. Ese camino es una serie continua, de igual forma que los textos hegelianos sobre el dolor, el amor, la muerte, la desesperación o la mirada pacífica de la filosofía constituyen también una serie. Creer que Jacobi habla de su vida es un error cuya sustancia reside en olvidar que se está hablando con categorías filosóficas y en elevar a único dato importante la fecha en que esas categorías se usan como válidas para una persona en concreto. Trazar esa serie continua de textos es defender la unidad categorial de la experiencia de Jacobi más allá incluso de su unidad vital. Esa tesis le da a este trabajo su lugar en la bibliografía.

Por eso estamos obligados a mostrar la íntima relación entre diferentes tipos de documentos y textos que no siempre se han reconocido como filosóficamente relevantes. La filosofía también penetra todos esos textos porque para Jacobi filosofía es expresión, vocalización de la existencia. Ahora bien, lo no textualizado, lo no escrito, no está filosóficamente vivido, y queda allí en una vida opaca, reacia a la exégesis, eternamente carente de la palabra que le haga objeto de comprensión y de valoración por nuestra parte. Pero por eso es síntoma de realidad poderosa y no dominada, frontera de todo nihilismo: pues sólo se niega aquello de lo que se habla. Lo que se quiere olvidar, eso es lo que nos persigue. El supuesto básico de mi posición es que la menor reflexión sobre la vida, si se expresa en palabras, está ya cargada teóricamente, porque la palabra se independiza en una vida propia que rechaza y supera el estrecho reino del suceso. Por tanto aquí hablarán por igual novelas, cartas y obras filosóficas. Jacobi pensaba que esa era su misión: desvelar la existencia, describirla. Buscó ansiosamente esa finalidad con la idea de encontrar por fin una realidad que poder describir con la palabra Ser, con la palabra Paz. Por eso, lejos de usarlo para hacer psicología, debemos ver en todo texto un retazo teórico de la comprensión de la existencia que el autor nos propone, un fragmento de la teorización global que quiere construir. Y en

la medida en que esos textos son recibidos y acogidos por su entorno como iluminadores de los problemas de los hombres que los leen, se transforman no en documentos de una subjetividad, sino en expresiones que representan la teorización de una época y de una clase, y sus palabras son entonces las que constituyen el ser histórico de esa clase y de esa época.

Es preciso recoger ese reto desde el distanciamiento, desde la crítica a la teorización que el filósofo nos ofrece de su existencia. Hay que interpretar su texto como uno más dentro de los posibles, sus palabras como unas más a la mano para exponer el mismo objeto, su filosofía como el reflejo de una decisión que podía ser alterada. También tenemos que presentar una alternativa al propio texto de Jacobi que describimos y que incluso debería albergar aquello de lo que él no habla. La interpretación subjetiva, la que el autor Jacobi cree, vive y dice, debe enmarcarse y transparentarse en el claroscuro de la interpretación objetiva —que no es a su vez sino la mía propia y subjetiva—, de tal forma que mi texto, el texto de mi trabajo, sea otra forma de decir y de exponer filosóficamente lo que Jacobi dice y expone. El hecho de que Jacobi exponga su vida es algo insalvable pero insignificante: no le da derecho a nada frente a nosotros, que no hacemos otro texto porque conozcamos mejor su vida, sino porque no nos creemos sus palabras, porque las alteramos, ponemos otro sentido en ellas. Todas las palabras, incluso las de dolor, enfermedad, ansiedad, desesperación y sus contrarias, tan frecuentes en Jacobi, incluyen una interpretación por el mero hecho de escribirse lindando con otras, acompañando a otras. El juego infinito de la literatura consiste en poder alterar esta compañía creando otro sentido. A eso aspira realmente este trabajo: no a una objetividad falsa como sería exponer la verdad vital de Jacobi, sino a una objetividad auténtica: convencer al lector de que, en la valoración y teorización que Jacobi ofrece de la existencia, hay una visión sesgada, unilateral, olvidadiza de ciertos textos antiguos y, en esa medida, cobarde. Nosotros no tenemos una mejor memoria de su vida. Pero tenemos delante mejor que él una copia completa de sus escritos.[21]

3. **Los capítulos de este trabajo**

Voy a exponer muy brevemente el tema y la relación de los diferentes capítulos de este trabajo. El primero habla de

la experiencia de la filosofía en Jacobi, por lo que también podría llamarse experiencia y filosofía. Recojo aquí la idea que tiene el propio autor sobre la esencia de la filosofía y, por tanto, creo que constituye el punto de partida para decidir desde qué perspectiva deseaba ser comprendido y estudiado. La tesis fundamental es que la filosofía es esencialmente una dialéctica de la personalidad, siempre ascendente hacia la conquista del Ser, de la estabilidad, de la paz, atravesada por momentos de total desesperación, que marcan las etapas de esa dialéctica y que, por eso, sólo emergen como tales desde la superación de continuos espejismos, cuyo desenlace es la valoración como Nada del ámbito de realidad que se queda atrás superado.

En el segundo capítulo ofrezco la carne de esta estructura dialéctica en los textos del propio Jacobi, demostrando que esa teoría de la filosofía es una teorización, una reflexión posible sobre la propia existencia. Pero al mismo tiempo doy textos que, aunque Jacobi después olvidó interpretar y poner en primer plano de su filosofía, nos darán a nosotros las claves para interpretar su filosofía desde otro ángulo, desde otras palabras. Es así como el texto paralelo de interpretación objetiva, que vamos creando al compás de las palabras de Jacobi, tendrá verosimilitud; esto es, podrá ser también un texto sobre Jacobi y sobre su teoría. En efecto, por mucha unidad que el autor quiera poner en su obra, siempre existirán unos textos elevados a interpretación pública, oficial, y otros que sólo parecen ser manifestaciones inocentes de otros aspectos de la existencia. Nuestro método obliga a ponerlos en pie de igualdad y ver qué se sigue si estos textos «privados» devienen públicos, esto es, si el autor se atreviera a ponerlos en el centro de su pensamiento, de su recuerdo y de su teoría.

El tercer capítulo es importante porque propone esos textos «oficiales» de interpretación, frente a los que iremos proporcionando sugerencias desde textos «privados» acerca de temas o asuntos cercanos. En este tercer capítulo hablo de las novelas, de *Allwill* y *Woldemar* en sus primeras ediciones. Aquí está Jacobi tal y como desea ser visto, y nosotros debemos preguntarnos qué desea ocultar con ello, qué juego de enseñar y de ocultar le entretiene, qué corriente subterránea atraviesa su visión escrita de la vida que en vano encuentra reconciliación en los personajes de sus novelas.

En el cuarto capítulo, que recoge quizás el Jacobi más secreto de todos, el que va creciendo lentamente desde la crisis

de *Woldemar* hasta las *Briefe* de 1785, esa corriente subterránea apenas puede encauzarse y aparece entonces brusca y terrible. Son los años del cambio de ambiente y de influencias, ahora centradas en Lessing, Gallitzin, Lavater, Hemsterhuis, Hamann y, por fin, Herder. Fruto de lo que durante esos años bulle en la caldera de Jacobi, las *Briefe*, que estudiamos en el capítulo quinto, dejan de aparecernos como una obra polémica exclusivamente teórica, y se convierten en una obra con inexcusables claves existenciales, en un texto sobre la vida humana con igual derecho que cualquier otro.

El capítulo sexto es la reflexión teórica sobre su propia filosofía de la creencia, llevada a cabo en *David Hume*. Expongo esta obra, que no ha merecido la suficiente atención de los comentaristas, según el proyecto inicial de Jacobi, utilizando para ello la primera edición de 1787: una primera parte dedicada a la noción de creencia, una segunda donde define su realismo frente al idealismo kantiano y una tercera donde define una noción de razón y de deducción transcendental a partir de la reivindicación de la filosofía de Leibniz, lo que va a ser decisivo para los sucesivos ensayos de Maimon y del propio Fichte, tendentes a la reconciliación de la filosofía kantiana y la leibniziana. La obra sobre *David Hume* se editó en la primavera de 1787, como he dicho. Tras ella, el objetivo fundamental en la producción de nuestro autor se centra en la relación con Hamann y en la voluntad de escribir una «Hamanniana». La discusión sobre la noción de creencia, que domina la correspondencia final de los dos amigos, debe ser estudiada casi como una cuarta parte de *David Hume*, y eso es lo que hacemos.

El capítulo séptimo recoge la aplicación del pensamiento nihilista al problema de la historia de la sociedad burguesa, de la que tan consciente es el propio Jacobi, así como la evolución de su pensamiento político antes y después de la Revolución francesa. La influencia de este suceso sobre Jacobi, que siempre había dedicado sus esfuerzos a la construcción de una sociedad dominada por los ideales liberales y fisiócratas en los terrenos político y económico, no ha sido suficientemente estudiada. Pero sin esa faceta de su producción no es posible situar a Jacobi como representante de ese mundo bien definido y condenado con la revolución: el de la burguesía liberal alemana. La filosofía de la historia que emerge de esa impotencia para dominar la época es una copia de las soluciones que determinó la impotencia ante el dominio de la

propia existencia personal, lo que testifica que estas soluciones tenían una estructura suficientemente abstracta que hacía de ellas un modelo de pensamiento. Esta impotencia ante la existencia histórica —expuesta en las figuras del rey Lear y de Edipo—, que cristalizará en la propuesta de una teocracia, forzó a Jacobi a un repliegue sobre su obra más personal, sobre sus novelas, que vieron a partir de 1792 sus definitivas ediciones. Si merece la pena ensayar una exposición de estas ediciones es porque integran, junto con algunos pequeños escritos contemporáneos, una teoría del instinto (*Triebe*) que será de extraordinaria importancia para entender la reflexión que Fichte llevará a cabo en Jena. Para el Jacobi que tiembla ante los tiempos presentes y que urge una regeneración de la historia y del hombre, el instinto será ese punto de partida indestructible de la nueva humanidad, por cuanto manifiesta una energía teleológicamente dirigida hacia una comprensión del mundo que viene a coincidir curiosamente con la que nos propone la filosofía de Jacobi. Esto lo expondremos en el capítulo octavo.

La conclusión recoge la polémica de Jacobi con el idealismo: la denuncia de Kant, su identificación con el espinosismo, la definición del nihilismo y la superación del mismo, la polémica con Fichte y, finalmente, con Schelling, el anuncio del tema básico de la especulación hegeliana alrededor del problema de Dios como espíritu (*Geist*), etc. El mito del idealismo alemán como unidad portadora de una lógica necesaria de despliegue inmanente: eso es lo que debe presentarse en este capítulo, a fin de reducirlo a su justa proporción: la de ser un invento personal de Jacobi utilísimo para su propia propaganda, pero sin contenido ni realidad filosófica por lo que concierne al punto clave, a saber, su dimensión de culminación de la filosofía de Kant.

NOTAS

1. El libro de Karl Homann *F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit* (Friburgo, Karl Alber, 1973) es realmente el mejor y más moderno estudio dedicado a la filosofía de Jacobi, tanto en lo que corresponde a los escritos iniciales de 1773-1774 (pp. 38-40), a la obsesión crítica contra el despotismo del poder de los príncipes (pp. 40-61), como a los escritos ya posteriores dedicados a la valoración y posicionamiento frente a la Revolución francesa (pp. 97-125). Jus-

tamente, la valoración política del escrito sobre las ciencias y las letras, *Ueber gelehrte Gesellschaften*, leído en mayo de 1807 en la Academia de Baviera, se analiza en el último punto de este primer capítulo del libro, pp. 125-134, donde se nos propone el análisis de nuevas fuentes (unas cuarenta nuevas cartas existentes en las bibliotecas de la ciudad y del Estado de Düsseldorf, importantísimas para descifrar en todo su sentido la valoración de la figura de Napoleón) (p. 125). Es realmente importante la exégesis de la distinción entre razón y entendimiento como un ataque frontal al positivismo en ciernes, que sólo se basa en un dominio de los medios y cifra en ello todo el sentido del progreso: «Los hombres llegarán a ser más razonables, pero nunca más racionales, más dotados de medios, pero nunca verdaderamente felices» (p. 130). Surge aquí desde luego un primer apunte de la diferencia weberiana entre conducta instrumental y conducta moral, entre conducta calculada y conducta de la convicción (cf. pp. 138-139). Desde esta perspectiva, el libro de Homann es de una importancia filosófica relevante para poner a Jacobi en vinculación con aspectos fundamentales de la cultura alemana. Importante también nos parece su relación con la filosofía de la historia de Hegel (pp. 122 ss.). Por nuestra parte, analizaremos estos temas posteriormente. Para las ideas económicas de Jacobi, cf. el trabajo de Schulte «Die wirtschaftliche Ideen de F.H. Jacobi», en *Düsseldorfer Jahrbuch*, vol. 48, Düsseldorf, 1956. Para la filosofía de la historia de Jacobi, cf. Krieck, E., «F.H. Jacobi als Geschichtphilosoph», en *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft für Kultur und Geistesleben*, 26, 1917, pp. 118-126.

2. El estudio más importante de las relaciones de Jacobi con Sailer es el de W. Durig, *J.M. Sailer, Jean Paul y F.H. Jacobi. Enin Beitrag zur Quellen-analyse der sailerchen Menschenauffasung*, Breslavia, Nischkowsky, 1941. Para la relación de Jacobi con Görres, cf. la importante obra de E. Xirngiebl, *F.H. Jacobi, Leben, Dichten und Denken*, Viena, 1867, Wilhem Braumüller, pp. 347-359. Otras obras sobre esta temática, cf. Fischer, G., *J.M. Sailer und F.H. Jacobi, Der Einfluß* evangelischer Christen auf Sailers Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie in Auseinandersetzung mit I. Kant, Herder, Friburgo, 1955. Cf. también Homann, *op. cit.*, pp. 174-177.

3. La bibliografía para la relación entre Schelling y Jacobi es muy abundante, pero hay dos obras que son absolutamente centrales: la de W. Weischedel, que sirve de introducción a la publicación de la polémica acerca de *Sobre las cosas divinas, Jacobi und Schelling. Eine philosophische-theologische Kontroverse* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buschgesellschaft, 1969), y la serie de artículos de Cl. Ciancio en la revista *Filosofia*, verdadera monografía perfectamente documentada: «Il dialogo polemica tra Schelling e Jacobi, I-VI», año XXVI, 1975. Luego, la serie de artículos es interminable. Podemos citar los de Brüggen, M., «Jacobi und Schelling», en *Philosophisches Jahrbuch*, 75, 1967-1968, pp. 419-420: del mismo autor «Jacobi, Sche-

lling und Hegel», en el colectivo editado por Hammacher *F.H. Jacobi, Philosoph und Literat der Goethezeit*; Ford, L.S., «The Controversy between Schelling und Jacobi», en *Journal of the History of Philosophy*, 1965, pp. 75-89. Una reseña bibliográfica se encontrará en Tilliette, X., *Bulletin de l'idealisme alemand*, III, «Schelling, Jacobi, Scheleiermacher, en *Archives de Philosophie*, 34 (1971), pp. 287-331.

4. Es lamentable que la relación entre Fichte y Jacobi no esté estudiada con la profundidad que se merece. Para el propio Jacobi, Fichte había desarrollado algunos aspectos de su propia teoría (cf. la correspondencia con Jean Paul Richter), y no hay que olvidar que para personas como F. Schlegel, Fichte era una variante del misticismo de Jacobi. Aquí la nota de Heimsoeth de primeros de siglo: «La importancia de Jacobi para la evolución filosófica de Fichte necesitaría una investigación especial; lo dicho hasta ahora es insuficiente» (*Fichte*, Madrid, Revista de Occidente, 1931) está plenamente vigente. Personalmente estoy convencido de que esa influencia se realiza vía *Woldemar* y *Alwill*, y está centrada en la versión del imperativo categórico como coherencia en las relaciones entre el Yo inferior y el Yo superior que en estas obras nos ofrece Jacobi: esto es, en la ontologización de los dos mundos, el sensible y el inteligible, y no en la cuestión del espinosismo ni en la disyunción entre religión del corazón y religión de la cabeza, de corte determinista, distinción vigente en la época y presente de Fichte desde el tiempo del escrito sobre *Die Abschiten des Totes Jesu*, de 1786. Hay que tener en cuenta que el determinismo que profesa Fichte en 1790, en los *Aphorismen über Religion und Deismus*, es uno de los términos de la dualidad en la representación de Dios, esto es, consiste en un determinismo religioso de corte predestinacionista, y no en un determinismo ateo, como en cierto sentido podía implicar el espinosismo. Se trata de la representación de Dios de la teología racional, no del ateísmo con que Jacobi valora esta posición. No es pues aquí Jacobi el punto clave. La influencia de nuestro hombre sobre Fichte es posterior, y debe centrarse en el Fichte de Jena, tanto en las *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* como en la *Sittenlehre*.

5. Se trata de *Die Philosophie Friedrich Henrich Jacobis* (Wilhem Fink, 1969), que ha dedicado un excelente epígrafe a las relaciones entre Fichte y Jacobi (cf. pp. 166-184). El punto en el que nuestro autor cree que deben vincularse esencialmente Fichte y Jacobi es precisamente el de la primacía del sentimiento sobre el resto de la vida de la conciencia, en tanto que sólo mediante el sentimiento se trasluce la determinación del espíritu desde la libre actividad (p. 176). Aquí es donde reposa la semejanza de apelación a la *Übersinnliche Eingebung* y a la *intelectuelle Anschauung* como formas básicas de autoconciencia de esta libre actividad (p. 177). La diferencia entre ambos pensadores residiría en que Fichte se separa de esas donaciones básicas y del mundo de la vida, para introducirse

en el camino del mero pensar que tiene como finalidad fundamentar ese propio sentimiento inicial en sus mediaciones necesarias, mientras que Jacobi siempre se atendrá a ellas como dato irreductible en la vida y en la filosofía (cf. p. 181). Creo absolutamente acertadas estas indicaciones.

6. El libro de Verra, *F.H. Jacobi Dall'Iluminismo all'Idealismo* (Turín, Edizioni di Filosofia, 1963), tiene que ser perfectamente asimilado por cualquiera que se aproxime a Jacobi. De ahí que las deudas que el investigador contrae con él apenas puedan reflejarse en un índice de citas. Sería difícil proponer un tema de la filosofía de Jacobi que no esté tratado e iluminado por este ensayo. Por lo que se refiere a este punto concreto de las relaciones entre Jacobi y Kierkegaard, Verra recoge el hecho de que con Jacobi se hace valer la exigencia cristiana del insustituible valor de la persona como existencia singular irreductible al proceso histórico-social y sus necesidades (p. XXIV, cf. también 87, 92, 93, 100-101). Tendremos ocasión de referirnos en otros lugares a este importante libro.

7. El libro ya clásico de Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobi* (Stuttgart, Kohlhammer, 1933), ha sido muy discutido en sus interpretaciones básicas. Por ejemplo, excesivamente sesgada nos parece su visión de la filosofía de Jacobi como un despliegue movido exclusivamente por su enfrentamiento inicial con el Sturm und Drang (p. 10), olvidando que con el tiempo el enemigo fundamental será Kant y la filosofía que de él se deriva. Desde esta misma perspectiva, Bollnow piensa que el fondo de la filosofía del Sturm lleva a Jacobi hacia un panteísmo ya desde *Allwill*. Ciertamente que en esta obra hay expresiones panteístas (cf. I, 175, I, 198-199), pero parece excesivo concluir desde ahí que «el nuevo concepto de vida desemboca en el concepto panteísta antiguo de naturaleza» (*op. cit.*, p. 20), en el sentido de «unidad del hombre con la naturaleza, de la vida individual en el hombre con la vida cósmica del todo». Bollnow cita en su favor I, 16, 17, 192, o V, 271, desde los que concluye que «esta relación panteísta con la naturaleza fuera del hombre y en el hombre es el sentimiento de la vida común de la generación del Sturm und Drang, a la que pertenece Jacobi» (p. 23). Es imposible en este espacio seguir rastreando las consecuencias que se derivan desde la aceptación de esta tesis. Sólo me interesa decir que toda la filosofía de Jacobi se construye desde la voluntad de rechazar el panteísmo, desde la voluntad de marcar la discontinuidad de lo real. Sólo así se puede entender la incorporación del nihilismo de la sensibilidad que rezuman los textos donde Sylli habla con desprecio de la naturaleza como mero mecanismo, y la necesidad de una sustancia espiritual que no puede fundarse en la naturaleza externa.

8. El libro de Eberhard Zirngiebl, *F.H. Jacobi, Leben, Dichten und Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie* (Viena, Wilhem Braumüller, 1867), es, sin duda, la primera gran aproximación a la obra de Jacobi y, por decirlo así, el

padre de toda la exégesis sobre este autor. Su estructura, perfectamente ordenada, hace de él un libro indispensable y completo, aunque su horizonte teórico es decididamente ajeno. La primera parte hace un análisis de todas las obras de Jacobi, con tres sendos capítulos sobre Kant, Fichte y Schelling que apenas pueden caracterizarse salvo como introducciones a nuestra temática (cf. pp. 81-181). La segunda parte es una exposición de la filosofía de Jacobi desde sus temas nucleares, incluidos aquí la filosofía del amor, del derecho y de lo bello (cf. para estos temas tratados, las páginas 292-304). La última parte, la que interesa realmente a la nota, trata del valor histórico de la filosofía de Jacobi, hace una relación completa de sus discípulos más directos como Winzemann, Neeb, Köppen (el rival de Schelling), Salat, Fries, etc. (pp. 309-323), y estudia más detenidamente las relaciones con Baader (pp. 347-359).

9. El libro ya mencionado de Homann dedica a la *Wirkungsgeschichte* de Jacobi una amplia atención, coherentemente con la orientación hermenéutica de su autor. Entre los autores estudiados está Salat (p. 207), que intervino en la polémica contra Schelling; Weiller, que defendió la teoría del sentimiento como última fuente de nuestro conocimiento de lo suprasensible (p. 208); Ch. Weiss, que acepta la creencia como un hecho de conciencia que se legitima por su propia existencia (pp. 209-210), y fundamentalmente Fries, que intenta una reconstrucción de la filosofía de Kant a partir de considerar a Jacobi como su complemento: entre ambos es preciso hacer una «antropología psíquica» o una teoría de la vida interior. La diferencia básica es que la tarea reconstructiva de Fries es mucho más próxima a las inquietudes estrictamente filosóficas de fundamentación de la razón, mientras que en Jacobi la filosofía sistemática es algo que es preciso limitar, repudiar o en todo caso usar como medio, pero nunca como un fin en sí. Importancia tiene la nota dedicada a las relaciones entre Jacobi y Krause, siempre en el ámbito de una filosofía de la religión (p. 214). Pero luego Homann pasa a apuntar brevemente las relaciones con Feuerbach (p. 217), con el último Schelling (pp. 219-223), con Hegel (pp. 224-242), con Ruge y su valoración de la actitud de Jacobi frente a la Revolución francesa (pp. 242-244). Por lo demás, todo el capítulo quinto va dedicado al «Wirkungsgeschichte der Philosophie Jacobis seit 1850», lo que en todo caso es mucho más una *Forschungsgeschichte* (cf. pp. 245-265).

10. El libro de Heraeus, *Fritz Jacobi und der Sturm und Drang* (Heidelberg, 1928), es el líder de la interpretación subjetivista y psicologista de Jacobi, en lo que sigue la tesis de A. Schmidt, *F.H. Jacobi. Eine Darstellung seiner Personalität und seiner Philosophie als Beitrag zu einer Geschichte des modernes Wert Problem* (Heidelberg, Winter, 1908), quien ya había establecido la filosofía de Jacobi en dependencia de su carácter pasivo, o, como dice Heraeus, de su actividad juvenil limitada (p. 10) desde la que interioriza los problemas de Rousseau antes de haberlo leído (p. 11), apuntes todos que

no son problematizados ni estudiados desde las dimensiones sociales y culturales en que vive Jacobi, como exige una historia de las ideas, sino aceptados como «el destino de Jacobi». El libro es importante sobre todo por la atención que presta a las relaciones con Wieland y el Sturm und Drang (para Heraeus, Jacobi no sería estrictamente un Sturmer por lo que hace a su expresión literaria: no escribe drama, reduce la acción al máximo y elimina todo suceso horrible y tremendo (pp. 98-100), todo lo cual es discutible si se piensa en las escenas trágicas de *Woldemar*; Jacobi, además, «no escribe en sentido irracionalista ante todo para sí, sino para el público. Escribe novelas para defender ideas» (p. 101), lo que en todo caso choca con la defensa de los intereses descriptivo-naturalistas de Jacobi (pp. 39 y 40). El estudio de la relación con el joven Goethe ha sido radicalmente superado por Nicolai, quien también estudia las relaciones de Jacobi con Wieland y con todo el ambiente del Rococó, justo en su primer capítulo «Hostilidades» (hasta p. 37). Pero el libro quizás más interesante para este período, el que intenta definir categorialmente la época, es el de H.A. Korff, *Der Geist der Goethezeit* (4 vols., Leipzig, Koehler y Amelang, 1955), donde muestra cómo los ideales del Sturm son los emancipatorios a partir de una rebelión frente a la razón en el nombre de la vida como bien supremo, en defensa de las excepciones vitales. De ahí la oposición al espíritu democrático que llevan en germen y su inclinación hacia el ideal aristocrático del genio (I, 198). Es obvio que Jacobi integra estos rasgos en mayor o menor medida. Por su parte, Verra se ha ocupado de estos temas y ha reivindicado la amplitud de los intereses filosóficos de Wieland. En este sentido, *Agathon* pretende ser una narración sobre la verdad humana (*op. cit.*, p. 10), desde la necesidad de fundar una moral. Como luego Jacobi, hará del oficio de novelista el de «historiador de la humanidad» (*op. cit.*, p. 11), pero todo ello con una voluntad mucho más distante, más irónica y desencantada que surtirá sus efectos en Goethe. Para la relación de Jacobi con el ambiente de la *Empfindsamkeit* cf. además Verra, p. 63, p. 30, nota 12, y pp. 66-67. Otra cuestión importante de esta temática es la de la evolución del concepto de alma bella, que desde Wieland llega hasta Schiller (cf. Verra, p. 62, y Schmeer, H., «Der Begriff der schönen Seele besonders bei Weiland und in der 18 Jahrhundert», *Germanische Studien*, 44, Berlín, Emil Ebering, 1926).

11. El libro de H. Nicolai, *Goethe und Jacobi, Studien zur Geschichte ihrer Freundschaft* (Stuttgart, Metzlersche, 1965), es en todos los sentidos imprescindible para cualquier estudioso de Jacobi y de Goethe, sobre todo por lo que respecta a los primeros encuentros de Jacobi con Goethe (pp. 37 y ss.) en 1774, la emergencia de las inquietudes espinosistas en ambos pensadores (p. 47), la crisis alrededor del asunto Stella (pp. 79 y ss.), y la redacción de *Allwill* y *Woldemar* (pp. 87 y ss.; pp. 124 y ss.), así como la renovación de los contactos en Weimar (pp. 150 y ss.) en 1784. Menos interés tiene

para nosotros la evolución de esta relación hasta llegar a los últimos años de la vida de ambos personajes. Por lo demás, Nicolai es el editor de las primeras versiones de las novelas de Jacobi: de *Eduard Allwills Papiere*, en una *Faksimildruck* del *Teutscher Merkur*, editada por la editorial Metzlersche, 1963, y de *Woldemar*, en edición facsímil en 1779 por la misma editorial. Tiene además un artículo sobre «Jacobi Romane», en *F.H. Jacobi, Philosoph und Literat der Goethezeit* (Frankfurt, Klostermann, 1971), pp. 347-361.

12. Se trata del libro de Renate Knoll, *J.G. Hamann und F.H. Jacobi* (Heidelberg, Carl Winter, 1963), posteriormente complementado por otro artículo importante de la autora, «Hamanns Kritik an Jacobi mit Jacobis Briefen vom 1, 6 , und 30.4. 1787 und Hammanns Briefen vom 17, 22. und 27.4.1787», en el colectivo *J.G. Hamann Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums im Lüneburg* (Klostermann, Frankfurt, 1979), donde se edita completo este fundamental intercambio epistolar entre los dos amigos, a raíz de la publicación del *David Hume*, que por razones fáciles de suponer no fue publicado por Roth en el volumen de la *Werke* de Jacobi dedicado a la correspondencia con Hamann. El libro de Knoll trata del origen de la amistad entre Hamann y Jacobi a raíz de la disputa con Mendelssohn (p. 22) y su mutua alianza en la cruzada contra la Ilustración de los berlineses, del profundo desacuerdo que a pesar de todo recorre ambos pensamientos, sobre todo respecto de la noción de verdad y de evidencia (pp. 27 y ss.), de la necesidad de salir del laberinto de la *Weltweissheit* para entrar en la «kindliche Einfalt des Evangelii» (p. 28), de la interpretación espinosista de Kant (p. 33), del malentendido con motivo de *David Hume*, obra en la que Jacobi creía estar exponiendo el genuino pensar de Hamann, etc. El libro informa también detalladamente de las reacciones de la época ante la polémica con Mendelssohn (pp. 40 y ss.), sobre los preparativos del viaje de Hamann hacia Münster (pp. 57 y ss.) y sobre las incomprensiones que Jacobi manifiesta en el escrito *Sobre las cosas divinas* respecto de la filosofía de Hamann (pp. 99 y ss.). De especial importancia es el ensayo de objetivar las relaciones del último Schelling de la *Filosofía de la mitología* con la filosofía de Hamann (pp. 105 y ss.).

Ollivetti también ha prestado especial atención a las relaciones entre Hamann y Jacobi, fundamentalmente en un libro titulado *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi* (Padua, Cedam, 1970) y en un artículo en *J.G. Hamann, Acta des Internationales Hamann-Colloquiums in Lüneburg*, 1976, titulado «Vernunft, Verstehen und Sprache im Verhältnis Hamanns zu Jacobi», pp. 169-194. En ambos, el autor documenta perfectamente la relación de Jacobi con ese ambiente filosófico que testimonia el paso del iluminismo al idealismo: el de la conciencia dramática de la inocencia perdida, que hace de Jacobi un representante de la época superior al propio Kant (p. 41), como reflejo de la conciencia del vacío de la existencia humana en tanto que experiencia psicológica fundamental (p. 43). Ha-

mann le indicará que el camino que llena el mundo de significado es el lenguaje, lenguaje real en la creación y en el cosmos, lenguaje humano en la palabra divina (pp. 46 y ss.), temas que aparecerán, y es un mérito de Ollivetti, en las desatendidas páginas de las *Zufällige Ergiessungen* de 1793 (publicadas en 1795). Todo ello determinará un paralelismo en la temática de la inmediatez en Jacobi: desde un conocer inmediato como percibir de lo verdadero se pasará a un comprender inmediato del lenguaje divino (pp. 87 y ss.) creador que otorga realidad sustancial a todo, que evade el nihilismo del fenómeno subjetivo. Dios entonces aparece como garantía de la inmediatez hermenéutica (pp. 92 y ss.). Todo ello permite que las relaciones con Dios se establezcan en términos de diálogo y que, entonces, el método hermenéutico —que cuestiona fundamentalmente las condiciones para entenderse subjetivamente entre dos dialogantes, y no tanto las condiciones para entenderse objetivamente— adquiera un carácter central en la exégesis de Jacobi. Aquí coinciden Knoll y Ollivetti (cf. el artículo de este último citado, pp. 170-171). Pero desde la necesidad de comprenderse subjetivamente, Ollivetti defiende que la discusión teórica no puede separarse de la discusión sobre la personalidad de Jacobi (p. 171). Este último artículo es de una densidad filosófica superior al libro y desarrolla la temática de éste en dos aspectos: el problema de los límites de la libertad y del ideal contrario de la feliz dependencia que Hamann defiende (cf. su p. 14 y las pp. 173-178 del artículo), y el problema de la recepción del lenguaje divino o bien por un órgano exterior —Biblia— o bien por un órgano interior, problema que arrastra Jacobi desde el ensayo de Herder, de 1773 (cf. p. 183), que volverá a aparecer en *David Hume* y que Jacobi defiende frente a Hamann para garantizar la posibilidad de una revelación puramente espiritual, sin letra ni cosificaciones.

13. Aparte del anterior libro dedicado a Jacobi, Hammacher ha escrito un excelente libro sobre Hemsterhuis titulado *Unmittelbarkeit und Kritik bei Hemsterhuis* (Munich, Fink, 1971), para el que se usa el *Nachlass* tanto del autor como de la princesa Gallitzin. De especial importancia para Jacobi es el capítulo 4, sobre la certeza intuitiva como posición de la inmediatez (pp. 41-54) y la fundamentación del realismo en el «sentir» (pp. 63 y ss.), así como el problema del órgano moral u órgano de la naturaleza espiritual (pp. 76 y ss.). Es digna de constatación la influencia de Gravesande sobre Hemsterhuis, sobre todo cuando se tiene en cuenta el hecho de que éste fue el primer autor que leyó Jacobi en Ginebra, a instancia de su profesor Le Sage.

14. El resumen más importante y accesible que conozco sobre la polémica entre Jacobi y Kant es la introducción a la edición francesa de Philonenko de *Qué significa orientarse en el pensamiento* (París, Vrin, 1960). Para una descripción de la polémica especialmente centrada en Winzenmann, cf. el epílogo de Reiner Wild a la edición moderna de *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssonhs-*

chen Philosophie (Hildesheim, Gerstenberg, 1984). Todo los libros de esa polémica se encontrarán en *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, editado por Heinrich Scholz, Berlín, 1916, en *Neudrucke Seltener Philosophischen Werke*, vol. VI. La fuente de todos los estudios sobre Winzenmann es Goltz, A., *Thomas Winzenmann, der Freund F.H. Jacobi, in mittheilungen aus seinem Briefwechsel und handschriftlichen Nachlasse, wie nach Zeugnissen von Zeitgenossen. Ein Beitrag zur Geschichte des innern Glaubenskampfes christlicher Gemüther in der zweiten Hälfte des 18 Jahrhunderts* (2 vols., Gothe, 1859). Otra documentación sobre este problema fundamental se encontrará en Timm, H., *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Bd. 1. Die Spinozarenaissance* (Frankfurt, Studien zur Philosophie und Literatur des 19 Jahrhunderts, vol. 22, 1974). El mismo autor tiene una aportación al coloquio *Düsseldorf in der deutschen Geistesgeschichte* de octubre de 1982, titulada «Geschichtstheologie zwischen Winzenmann und Lessing», que hasta donde sé no está editada. Otra obra importante es la del especialista en Lessing , M. Bollacher, «Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturm und Drangs», en *Studien zur deutschen Literatur*, vol. 18, Tubinga, 1969, y el colectivo editado por Höhle, Th., *Lessing und Spinoza*, Halle, 1982. Un libro resumen de la cuestión de Spinoza desde Jacobi es el de Hebeisen, Alfred, *F.H. Jacobi, Seine Auseinandersetzung mit Spinoza*, Berna, 1960.

15. El capítulo octavo del libro de Verra y la importantísima treintena de notas que lo acompañan está dedicado al tema de las relaciones de Jacobi con el idealismo alemán (pp. 231-260). La bibliografía sobre este tema es también abundante: cf. Brüggen, M., «La critique de Jacobi par Hegel dans "Foi et savoir"», *Archiv de Philosophie*, 30 (1967), pp. 187-198; Krischer, G., «Hegel et la philosophie de F.H. Jacobi», en *Hegel Studien*, Beiheft 4, Bonn, 1969, pp. 181-191; íd., «Hegel et Jacobi critiques de Kant», *Archives de Philosophie*, 33, 1970, pp. 801-828: Lachmann, J., *F.H. Jacobi Kants Kritik* (Dissertation), Halle, 1881: Lauth, R., «Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle F. Schlegel in dieser Sache», en *F.H. Jacobi, Philosoph und Literat der Goethezeit*, pp. 165-197; Verra, *Jacobis Kritik am deutschen Idealismus, Hegel Studien Bd. 5*, Bonn, 1969, pp. 201-223, etc.

16. Esta es una idea tan vieja como el propio discípulo de Jacobi, J.F. Fries, que mantuvo que Jacobi nunca había sido capaz de exponer su propio pensamiento de una manera científica y argumentada, esto es, sobrepasando los límites de una polémica. Cf. *Von deutschen Philosophie, Art und Kunst, Ein Votum für F.H. Jacobi gegen F.W.J. Schelling*, Heidelberg, 1812, p. 40. Ciertamente que Verra no propone abiertamente esta tesis, pero de hecho expone la obra de Jacobi como una especie de motivo o de ocasión para abrir-

nos panoramas generales sobre el entorno cultural del propio Jacobi. Si se aprecia cuidadosamente su obra, descubrimos que se compone de dos clases de exposiciones: las que se limitan a resumir las obras de Jacobi sin una problematización ni exégesis filosófica propiamente dicha, cuyo mérito fundamental es dar a conocer al lector italiano una serie de textos no traducidos, y, en segundo lugar, las exposiciones que podríamos llamar ambientales, quizás las más interesantes y ricas de la obra, pero que no tratan directamente la filosofía de Jacobi: así, el capítulo tercero es una exposición de la historia del espinosismo desde Bayle hasta el propio Lessing (pp. 96-103). El siguiente capítulo presta más atención a la posición del propio Goethe o de Herder que a la filosofía de Jacobi; lo mismo puede decirse respecto de Leibniz, de Stark, de Kant, etc. Esto ciertamente es un inestimable mérito de la obra de Verra, pero a veces la figura del propio Jacobi queda diluida en el ambiente en exceso. Pero si se repasa el título de la inmensa mayoría de estudios dedicados a Jacobi, se comprobará que es mucho mayor el número de trabajos que se dedican a las relaciones con otro pensador que el que se dedica a la exposición de sus posiciones propias. Es cierto que esta perspectiva se ha roto fundamentalmente con dos trabajos en Alemania: el de Hammacher ya mencionado, y el de Baum, *Vernunft und Erkenntnis in der Philosophie F.H. Jacobi* (Inaugural Dissertation, Mainz, 1968), quien rechaza la idea de que Jacobi sólo tenga hoy un interés histórico (p. 3). Para contestar esta pregunta hay que decidir primero si Jacobi ha concedido a la reflexión una preeminencia sobre la experiencia inmediata de la vida (*op. cit.*, p. 4), y, segundo, si esa reflexión sólo se refiere a su propia vida, de tal manera que permanecería incomprensible como reflexión si se la intentara captar al margen de su propia vida y personalidad, posición que no ha mantenido ni Bollnow. En este sentido, Baum se opone a Bollnow y a la reducción de Jacobi a un filósofo de la vida, interpretación que el autor desprecia como «psicologista» (*op. cit.*, p. 5) de una manera injusta, ya que Bollnow pretende referir la filosofía de Jacobi al problema de la vida en general, y no a la vida de Jacobi en particular. Sobre el origen de una verdadera reducción individualista, cf. la nota 19. Es fácil comprender que Baum pretende proponernos entonces la existencia de una filosofía propiamente dicha, esto es, de una teoría del conocimiento y de una metafísica, que sólo puede apoyarse desde un relativo abandono de las novelas, en las que la exégesis de Bollnow se fundamenta: lo primero no tiene por qué ser lo más relevante, nos dice Baum (*op. cit.*, p. 6), pero tampoco tiene que ser despreciado. También se soporta esta posición sobre la distinción radical entre filosofía teórica y filosofía práctica que, al parecer, para Baum no sería realmente filosofía: las novelas pueden aspirar a fundamentar una ética, pero esto no parece ser relevante para la «filosofía» de Jacobi, sino que en todo caso tiene que ser comprendido desde el todo de la especulación jacobia-

na (*op. cit.*, p. 7), esto es: en la teoría del conocimiento y en la metafísica, que constituyen la esencia de la filosofía jacobiana, centrada alrededor de una teoría de la razón. Creo que esta posición se sostiene en muchos supuestos infundados: primero, que el hecho de que un pensamiento tenga mero valor histórico implique no tener valor filosófico: en efecto, si se acepta que no hay filosofía perenne, toda filosofía, cualquier filosofía, sólo tiene un interés histórico. Para mí, Jacobi sólo tiene un interés histórico, pero desde luego tiene una filosofía: sólo que no creo que sea verdadera, ni que ilumine la realidad en general, sino sólo la realidad de la conciencia histórica que encarna Jacobi. Tampoco es cierto que referir la filosofía de Jacobi como valiosa desde el hombre Jacobi signifique una psicologización de la exégesis: es valiosa y comprensible para la visión del mundo que Jacobi encarna y representa. Y desde luego es difícil aceptar la idea de sistema filosófico que parece defender Baum: primero, una metafísica y una teoría del conocimiento; luego, una ética, o una política. Una filosofía puede integrar una relación inversa de elementos y yo pretendo demostrar que de hecho en el caso de Jacobi la relación es inversa. Por último, es dudoso que Jacobi pueda ser explicado desde una teoría de la razón, noción que como es sabido sufre una alteración absolutamente fundamental en la propia introducción de 1816 a su segundo volumen de *Werke*, lo que testimonia una escasa atención a tal concepto. Aunque tendremos ocasión de discutir la obra de Baum en el cuerpo del trabajo, merece la pena reseñar que la filosofía de Jacobi queda en este libro marginada del verdadero curso de la historia y de las ideas, salvo en la relación con Berkeley, Reid y Bonnet, lo que parece a todas luces unilateral.

17. En este sentido el historiador de las ideas debe referir siempre las categorías centrales de la filosofía a los usuarios subjetivos de las mismas, pero adaptando respecto de los sujetos una perspectiva no ontológica, esto es, refiriéndolos a la objetividad que los acoge y cuyos problemas genera el uso peculiar de sus categorías. Se trata entonces de una hermenéutica objetiva. No es este el momento para desarrollar estos pensamientos, que en todo caso deberían colocarse en la línea de la tradición Marx-Weber, y lejos de la obra de Gadamer.

18. El problema del *Vorurteil* tiene una recepción fundamental por parte de Schelling en sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, VI carta: «Si queremos establecer un sistema, y por consiguiente principios, no lo podemos hacer sino por una anticipación de la decisión práctica; no estableceríamos aquellos principios si previamente no nos hubiésemos decidido por ellos según nuestra libertad. En tanto afirmaciones de nuestro saber no son sino afirmaciones prolépticas o, como las llamó Jacobi, de una manera algo torpe e incorrecta, pero no exenta de sentido filosófico, prejuicios originarios invencibles». Esta recepción inicia toda la cuestión de la diferencia esencial entre los sistemas filosóficos y su referencia al rasgo

intrínseco de la personalidad del filósofo. Es evidente por lo demás que este problema de los prejuicios hace a Jacobi muy cercano del supuesto básico de toda hermenéutica, cuya vocación es traer a clave de comprensión lo que como prejuicio no está dicho. En este sentido, Homann ha mediado en la problemática de la anterior nota desde una posición hermenéutica: naturalmente no se trata de encontrar «la filosofía» de Jacobi, sino de aceptar nuestro presente como horizonte en el que se efectúa el pensamiento de Jacobi como tradición; no se trata de lo que Jacobi ha pensado realmente, sino «qué conexiones y aspectos de la filosofía de Jacobi aparecen filosóficamente instructivos para un contemporáneo del siglo XX» (pp. 10-11). Esto es así porque «no hay en la historia de la filosofía ninguna continuidad ininterrumpida de problemas y planteamientos. Los problemas de Jacobi en su forma genuina no son nuestros problemas, y considerar sus soluciones o intentos de solución como inmediatamente aplicables en el presente sería un anacronismo» (p. 11). Sólo podemos acceder a Jacobi entonces desde la conciencia de la distancia histórica, esto es, desde la diferencia básica de prejuicios que se elevan sobre la continuidad del curso de la historia. Por tanto, contestando a Baum, Homann establece que sólo desde una «interpretación histórica consecuente se puede mostrar la significación de la filosofía de Jacobi para una filosofía presente históricamente reflexiva» (p. 13). Todos los problemas de su filosofía aparentemente pura surgen desde estos prejuicios que son los problemas de su tiempo (p. 14), vinculados por un continuo de intereses que se manifiestan en todos los campos del pensar. Homann ve todos estos intereses centrados alrededor del problema de la libertad, de la subjetividad libre que en Hegel recibirá el nombre de *Geist* (pp. 18-19). Indudablemente, mi planteamiento coincide con el de Homann con matices: primero, que no necesitamos una filosofía en el presente como horizonte dentro del cual se efectúa la exégesis de Jacobi, antes bien, la investigación histórica genuina surge de una puesta entre paréntesis real de una filosofía propia: hoy no tenemos horizonte filosófico y por eso necesitamos hacernos con la experiencia del pensar en los dos últimos siglos. No hay una guía conceptual, un concepto que pueda vertebrar teóricamente nuestra investigación, sino que se trata de captar justamente el movimiento del pensar en su obediencia al uso histórico del mismo. Lo que queremos aprender no es un pensamiento concreto, sino la relación entre el movimiento de lo real y el movimiento del pensar: esto es hacer historia de las ideas y esto es comprender a Jacobi.

19. Ya hemos reconocido esa proyección como filosofía en un cuerpo de posiciones firmemente asentados en la vida individual, lo que en cierto sentido ha sido la premisa última de toda interpretación personalista de Jacobi, que al fin y al cabo olvida hasta qué punto esas posiciones son menos individuales de lo que parece, que sólo son singulares en esa radicalidad, pero que de manera menos

trágica atraviesan la época hasta el punto de ser representativas de ella. La tradición que pretende referir desde la doctrina de Jacobi a su propia vida surge desde Schopenhauer y F. Schlegel. El primero, en su *Nachlass, II bd. Kritische Auseinandersetzung* (1809-1818, dtv. Klassik, 1985), discute que Jacobi haya entendido realmente el criticismo (p. 369) a causa de su sincretismo. Es verdad que este sincretismo hace inútil un estudio que muestre las fuentes del pensamiento de Jacobi. En todo caso, Schopenhauer demuestra aquí una cierta seriedad que, sin embargo, no tuvo continuidad en el prólogo a la primera edición de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, donde denuncia a «un gran filósofo aún vivo que ha escrito libros verdaderamente conmovedores y que sólo tiene la pequeña debilidad de tener por fundamentos innatos del pensamiento del espíritu humano todo lo que aprendió y aprobó en sus quince años» (*A. Schopenhauer, Hürcher Ausgabe*, reed. en Diogenes, 1977, detebe 140-141, p. 13). Schlegel consideró la personalidad de Jacobi de una manera más constructiva en su recensión de *Woldemar*, editada por primera vez en *Deutschland*, III bd., Berlín 1796 bei Unger, *Achtes Stück*, n.º IX, pp. 185-213, y después en las *Charakteristiken und Kritiken*, Nikolovius, 1801 (ahora se encuentra en *Kritischer Ausgabe seiner Werke*, II, Munich, F. Schöningh, pp. 56 y ss.). Se nos dice aquí con claridad que «la filosofía viva de Jacobi es un maduro resultado de su experiencia individual y una decidida enemiga de aquella filosofía muerta que sólo aspira a conseguir con letras el fantasma de algo pasado efectivo, una forma que ha sobrevivido a su espíritu» (p. 58). De ahí que ni las novelas, ni la propia filosofía sea el fin de la producción literaria de Jacobi, sino sólo «una unidad de espíritu y de tono, una unidad individual que se hace tanto más comprensible cuando más nos es conocido el carácter y la historia del individuo que la ha producido..., aquí se tiene que comprender por "humanidad" la visión de un individuo, y esto en el fondo quiere decir sólo la F.H. Jacobidad» (p. 68). Por eso, su filosofía no se puede sistematizar, sino sólo caracterizar, en el sentido preciso que otorga Schlegel a esta noción: descubrir la personalidad interesante que hay detrás de ella (cf. p. 75). Pero esto nos muestra hasta qué punto Jacobi es «moderno» para Schlegel.

20. Cf. J. Starobinski, *Jean Jacques Rousseau, la transparencia y el obstáculo*, Taurus, 1983, p. 9.

21. A pesar de todo, tampoco podemos tener la obra de Jacobi frente a nuestros ojos reunida y ordenada. La dispersión de sus cartas —tan extraordinariamente importantes— es muy grande, y mientras no poseamos una verdadera edición de las mismas será muy difícil realizar una exégesis acabada de su pensamiento. Verra ha numerado todas las cartas que él conoce en un importantísimo apéndice. Homann nos ha dejado la mejor relación de ediciones donde se puede ir completando esta riquísima correspondencia (cf. pp. 274-276). Es una tarea vana reproducir aquí esta lista.

CAPÍTULO I

EXPERIENCIA Y FILOSOFÍA EN JACOBI

¿Ha reflexionado Jacobi sobre la experiencia de filosofar, sobre el propio hecho de la filosofía, sus motivaciones y sus raíces en la vida humana? Ciertamente. No en vano dice con orgullo a Le Harpe en 1790: «Nous sommes philosophes» (II, 527), hombres atentos y observadores de lo real y de lo existente. Desde esta opción de la filosofía, era inevitable que Jacobi observara también su propia condición de filósofo, en un ejercicio de desdoblamiento productor de una metafilosofía. *Las Fliegende Blätter*, editadas en el VI volumen de sus *Werke*, recogen una buena serie de reflexiones sobre este asunto. Y he de lamentar que estas reflexiones ocasionales y afiladas de Jacobi no hayan merecido la atención de los estudiosos. Podríamos ordenar en tres grupos esta serie de reflexiones sobre la experiencia del pensar: sobre el origen de la filosofía, sobre la coherencia del pensar y sobre la dialéctica de la personalidad.

1. Jacobi sobre el origen de la filosofía

Acerca de este problema Jacobi es claro y tajante:

> Porque el hombre cae en contradicción consigo mismo, por esto filosofa. Pierde de incontables maneras la conexión de sus verdades, es decir, caen unas con otras en contradicción y se destruyen recíprocamente [VI, 166].

Reflexionemos un momento sobre este pequeño texto. Es evidente que ante él tenemos la sensación de que se nos tiene que decir, para captarlo en todo su sentido, algo más sobre lo que sea ese «hombre» y sus verdades. Si tenemos que iniciar el despliegue de la idea de hombre desde este pasaje, entonces debemos colocar en primer plano un hecho: sabemos que se encuentra en contradicción consigo, «Widersprucht mit sich selbst». Pero también sabemos que la filosofía tiene en su base una experiencia dolorosa, puntual, un suceso: el hombre cae (*gerath*) en contradicción, pierde (*verliert*) la coherencia de sus verdades. Esta caída y esta pérdida han sucedido, aunque sería prematuro indicar cuándo. Así las cosas, es la experiencia de un suceso, la historia de una caída. El dolor surge a partir del hecho de que lo antes ordenado se escinde ahora en verdades que se destruyen entre sí («vertilgen sich gegenseitig»). Dos páginas después se nos dice:

> Su origen [de la filosofía] es que surge una contradicción en nosotros de tal manera que bizqueamos [VI, 168].

Esta escisión en el hombre consiste en la imposibilidad de integrar en una única mirada la noticia de sus órganos, literalmente en ver doble («wir doppelt sehen»), en no tener una única perspectiva integradora para contemplar el mundo. Divididos en una doble naturaleza, nos resulta imposible aceptar como verdadero uno de los elementos de la contradicción. Y sin embargo, el hecho de que todo esto sea un suceso permite la apertura hacia otros sucesos: antes de la filosofía el hombre no carece de verdad, pero quizás la lleva a cuestas inconsciente: sólo el dolor presente le lleva al deseo de reconquistar la coherencia y la unidad. La estructura platónica[1] de la experiencia de la filosofía en Jacobi queda evidenciada desde el principio: «Nos fue retirada una verdad que queremos volver a tener» (VI, 168). Platonismo del estado unitario originario, de la caída, de la rememoración y reconquista de la unidad perdida, pero platonismo interiorizado, moral, que hace de la teoría de la dialéctica, del tránsito y ascenso hacia la unidad, índice de la existencia humana personal.

La relación con el platonismo no acaba aquí. Es preciso dar el paso desde el estado de contradicción al hecho de filosofar, dotar al hombre de las alas para iniciar el vuelo superador de la caída. En otro texto se nos dice:

> Es un maravilloso avance buscar la verdad de modo completamente desinteresado. El hombre la busca de manera desinteresada, como consecuencia de un instinto [VI, 167].

Una vez más debemos explicar este texto como síntoma de muchas posiciones que será preciso desvelar en lo que sigue. Para un lector alejado de la terminología de Jacobi, muchas de las palabras de este pasaje están vacías de significado filosófico, y le parecerán apenas sin carga semántica. Para el que empieza a escribir un libro sobre él, cada una de ellas le brinda una ocasión para romper ese círculo que es penetrar en el pensamiento ajeno. La tesis del pasaje es bien clara: el hombre sale de aquel estado de contradicción y busca la filosofía y la verdad obedeciendo una realidad interior, dejándose llevar por la inclinación irrefrenable. La palabra *Triebe* —instinto—, que va a ser decisiva en el Idealismo y en el Romanticismo, tiene en Jacobi dos antecedentes culturales bien distintos: la teoría del Eros de Platón, por un lado, y la teoría del «ímpetu» de Spinoza, por otro. Seguir un instinto es dejarse caer por un plano inclinado; pero ese plano inclinado nos lleva a la reconquista de la verdad ideal. Por eso la obediencia al instinto es incondicionada y por eso Jacobi habla, en términos kantianos, de un imperativo del instinto (*Gebot des Instinkts*) (VI, 167). El desinterés del texto anterior queda ahora muy matizado: seguir un instinto es llevar adelante una acción no calculada, no sometida a la lógica de los medios instrumentales, sino a un mandato imperativo.[2]

Pero al mismo tiempo surge ante nosotros la fuerza de la comparación: se hace filosofía, se busca la verdad como el animal busca la comida, por constitución, por naturaleza. Lo que parecía que señalaba un suceso —la pérdida de la coherencia— caracteriza ahora la naturaleza humana propiamente dicha como ordenada a superar aquel suceso. El hombre ha sufrido cambios y tiene una historia; pero esa historia es sagrada: sucedió fuera del tiempo y hace referencia a una realidad personal igualmente ajena a la vida fenoménica. No hay una historia temporal, concreta y material de la caída; la historia sólo describe el hecho de las contradicciones y las operaciones de la naturaleza humana para recuperar la unidad. Por tanto, la naturaleza temporal del hombre es algo posterior, secundario y, desde luego, atravesado por la filosofía. Y ésta es dialéctica porque es tránsito temporal, vida en el tiempo, condena en el reino del devenir, acción del instinto que

nos mueve hacia el ser, hacia lo inmutable, hacia el Yo originario, profundo e intemporal. El instinto manifiesta entonces la estructura teleológica de la naturaleza humana: «por instinto se conduce el hombre y todos sus instintos pertenecen a la naturaleza» (VI, 136).

Pero, y esto es importante, la aparición del instinto de filosofar es *wunderliches*, maravillosa, misteriosa, inexplicable. El hombre encuentra en sí ese instinto, obedece esa indicación, descubre en sí ese proceso y lo encuentra raro y misterioso en su positividad, en su realidad, en su fuerza vinculante. La carencia de explicación histórica del surgimiento de esa necesidad de filosofar, que en el fondo es síntoma de la necesidad de salvación personal, lleva a Jacobi a hipostasiarla como dimensión natural y a valorarla como un milagro. Después la elevará a previsión de una inteligencia divina, ya que la estructura teleológica del instinto le impondrá la apelación a una inteligencia buena que vela por la curación del hombre. Porque en efecto, si la experiencia de la contradicción es dolorosa, el instinto de verdad es un instinto de salud. Es imposible esa experiencia de la filosofía como milagro si no fuera también una experiencia de salvación-salud (*Heil*) ante la que estamos agradecidos. Pero la condición prehistórica de toda filosofía es la convicción sentida de que la existencia se ha tornado problemática y enferma, y que el dolor es la experiencia universal. Sólo en este contexto la filosofía nos conserva la vida:

> El hombre busca la verdad porque le mata la mentira [*Unwahrheit*] [...]. Él quiere llegar a la fuente de lo bueno, de lo bello, de la verdad y de la vida [VI, 167].

Vernos dobles, muertos, enfermos; vernos curados, vivos en la filosofía, reencontrados en la verdad;[3] todo esto se resume en una disyuntiva: desconocernos o autocomprendernos. Aquí está el comienzo y el fin, el *Absicht* de la filosofía: la *Selbstverständigung*, la autocomprensión. El mundo clásico de Jacobi es decididamente nuestro contemporáneo, el contemporáneo de Kierkegaard y Freud, de Schopenhauer y Nietzsche:[4] «Filosofía es una vida interior. Una vida filosófica es una vida reunida» (VI, 173).

Meditación como *Nachsinnen*, como introspección, descubrimiento del origen del mal en nosotros, de nuestra enfermedad, de nuestra contradicción: esta es la tarea de la filoso-

fía. Ciertamente Jacobi hablará de otras cosas, pero su ocupación es el individuo, el *Selbst*, la propia terapia que él cree intransferible, el propio combate irrepetible. De ahí la necesidad de que la filosofía sea vida íntima, y de que esto equivalga a vida comprendida, reunida, *gesammeltes Leben*. No hay auténtica vida sin conciencia plena de la dialéctica de nuestra personalidad, pero esto no es posible sin la conciencia plena del comienzo de nuestro mal. Este es el objetivo de la meditación y de la retrospección:

> De la meditación surge la filosofía, que es un regreso de la reflexión hasta los inicios. Quien es consciente de este regreso en la meditación hasta el comienzo, y entonces vuelve allí donde estaba situado antes, éste ha encontrado una filosofía [VI, 173].

Un camino de ida y vuelta es el que se nos describe aquí, como el del intrépido viajero que penetra en la caverna platónica. Persigue allí las sombras de las auténticas cosas con la finalidad de conocer sus arquetipos, ese comienzo que sólo cabe buscar mediante un ir detrás de lo sentido, de lo vivido, en ese *Nachsinnen*, pero sólo para volver fuera de la caverna, al sitio donde se hallaba antes, al presente, y reconocerse en él. Tener una filosofía es propiciar ese reconocimiento.

Así las cosas, toda experiencia personal auténtica debería cristalizar en una filosofía. Cuando esta reflexión, ese regreso hasta el comienzo de la experiencia, son auténticos, entonces también lo es la filosofía, que penetra así hasta el suceso sagrado tras el cual quedamos escindidos, dobles, carentes de unidad. Entonces es filosofía en sentido genuino: vale decir, salvación y paz. Lo demás, confiesa Jacobi, es meramente sistema que, por ser indiferente para la salud del individuo, carece de verdad y es gratuito.[5] Por eso, como defenderá también Fichte, el único sistema auténtico es el que expresa nuestra individualidad, esto es, nuestra vida sistemática, con el que nos reconciliamos y del que podemos estar convencidos. Por eso cada tipo de hombre tiene el sistema que se merece. El pensamiento de la genealogía como clave de sentido se vislumbra aquí. El sujeto de la filosofía es determinante en un sentido que ya no es el transcendental, sino empírico, el psicológico; y con él surge la necesidad de poner la metafilosofía, la psicología del autor tal y como él la comprende, la teoriza y la expresa, como parte interna de la propia filosofía.[6]

Y en todo caso el criterio último de la filosofía ya no es el teórico, sino el higiénico: «Mediante la verdadera filosofía el alma se tranquiliza y finalmente deviene devota» (VI, 173). Estabilidad, reposo, tranquilidad, unidad, superación del devenir y del tiempo, creación de un *Ich* inmutable y coherente, a eso induce la auténtica filosofía, la filosofía de los ideales de la época burguesa. En esto coincidirán Schopenhauer y Freud. Y el propio Nietzsche es tributario de estos planteamientos, aunque recoja el reto que llevan consigo y acepte la estabilidad dentro del devenir, el eterno retorno y el presente eterno como síntesis. El final, no obstante, es muy diferente respecto de Jacobi. Para él la meta es poseer un alma *andächtig*, esto es, atenta, pero también devota, replegada, transparente a sí misma, y no dispersa y afirmadora de la pluralidad de las apariencias.

La coherencia es así una exigencia del pensar porque es ante todo una exigencia de la vida. No hay aquí apriorismos: la coherencia la reconocemos a posteriori, al final de la lucha; es lo que proporciona reposo. Ahora debemos profundizar en los elementos de ese reposo, en los elementos de esa contradicción que surge en nosotros más allá del tiempo, en el olvido, arruinando la unidad. Una reflexión nos iluminará al respecto.

2. **Los elementos de la contradicción**

> Sin la tranquilidad del alma nada grande llega a ser. Donde pequeñas pasiones arrastran al hombre, éste sólo puede llevar a cabo pequeñas cosas aisladas. Sólo allí donde una gran pasión produce grandes cosas, hay una especie de tranquilidad en el alma. Todo está orientado hacia esta única cosa y el alma reposa en este punto [VI, 207].

Hay aquí varios momentos a destacar.[7] El fundamental es que esa búsqueda del equilibrio personal, la filosofía, tiene que ver sobre todo con pasiones. Pero no sólo eso: tiene que ver con pasiones fuertes. Cuando dichas pasiones son pequeñas, y persiguen cosas plurales, son contradictorias y el hombre se ve escindido. Cuando surge una auténtica filosofía, todas esas pasiones se han reunificado en un punto. Pero este punto no puede ser a su vez sino otra pasión, la más fuerte, la que tenga la virtualidad ordenadora. La cuestión es si a

este punto de reunificación real y definitivo se le puede seguir llamando pasión, y en qué sentido. Nuestro capítulo sobre los instintos decidirá esta cuestión al final del libro. Sea como sea, el hombre que filosofa deberá encontrar, mediante la meditación y la retrospección, lo más fuerte en sí, el punto reunificador.

> Aquí entra en juego la ley del más fuerte. Pero la intensidad de una verdad no es la intensidad de las otras, ellas no tienen una misma fuerza. Verdad es claridad. ¿Qué es en mayor y supremo grado lo positivo?, sobre esto se discute [VI, 166].

Estamos aquí en el momento conflictivo resultante de la caída. Cada pasión tiene su verdad, su fuerza, su positividad. ¿Pero cuál es la dominante? Este es el conflicto. Repárese en que aquí hablamos de una noción de verdad como aquello que tiene peso en mi vida. Claridad (*Klarheit*) no permite una definición cartesiana, sino vital: es una opción pasional dominante con exclusión de los objetos de las demás pasiones. Es importante tener todo esto en cuenta porque ahí están las bases de la teoría de la intuición en Jacobi, e incluso de su teoría de Dios: en la teoría de la positividad interna como fuerza pasional. Una pasión tiene una fuerza, se mueve, es algo con rasgos propios, existe, me hace existir: constituye mi problema o mi salvación según la reprima o me reconcilie con ella; pero no es algo indiferente, neutro, conceptual, un mero representar para el conocimiento sensible, un aporte al frío conocimiento objetivo. Como resultado consciente de un despliegue del instinto, constituye el elemento de la vida personal. La descubro en mí, la hallo en mí cuando me veo en movimiento guiado por ella o cuando tengo que reprimirla. Pero estos elementos del problema determinan también la imposibilidad de la solución. Porque es imposible desconocer la pasión en su carácter dependiente de la exterioridad, de sus objetos, y con ello, su carácter mutable, su juego en el devenir, en el tiempo. Surge entonces la evidencia de la imposibilidad de un equilibrio pasional en tanto que toda pasión dependa del azar de las afecciones y de las experiencias de sus objetos. Así pues, la primera experiencia del filosofar es el dolor, la enfermedad, la contradicción sentida en la que las pasiones se autodestruyen. La segunda es el caos, la imposibilidad de autocomprendernos cuando buscamos la síntesis

de esas pasiones diversas en los objetos a que aspiran. La meta de la superación de las pasiones en una pasión queda lejos:

> A un hombre le parece esto lo positivo, a aquél esto otro. Incluso en el mismo hombre puede ser hoy positivo esto, mañana aquello. Si esto sucede habitualmente, entonces el entendimiento entero cae en confusión; no encuentra en ningún sitio nada en lo que pueda mantenerse firme [VI, 167].

Los fenómenos de la modernidad están recogidos aquí en toda su ingenuidad, pero también en toda su inmediatez: la ansiedad, el nerviosismo, la insatisfacción, la intranquilidad; he ahí los criterios de la falsedad, de la confusión del entendimiento: *Verwirrung* contra *Klarheit*. Es la experiencia esencial humana porque es el a priori de toda existencia auténtica. No todos los hombres la viven con sinceridad porque no todos los hombres poseen grandeza pasional. Un gran combate es el signo más preciso de un alma grande. A la descripción de la modernidad como confusión corresponde la representación del héroe como el tipo de hombre por excelencia que mide su altura, ante todo, por una gran experiencia de desesperación frente a la gran pregunta: ¿dónde dejar reposar nuestra exigencia de paz? Diré que Jacobi acabará encontrando un camino mediante la equiparación de *Leidenschaft* con naturaleza, y aceptando que la conducta guiada por la pasión hace imposible la estabilidad al depender del arbitrio de las cosas cambiantes. Desde esta equiparación es evidente que la naturaleza no puede atender nuestra exigencia de orden. La naturaleza es informe, monstruosa; he aquí el abismo que poco a poco va a ir separando a Jacobi de Goethe primero y de Schelling después, el pensamiento que le cerrará el camino hacia toda solución panteísta, el que determinará que el héroe de Jacobi sea el héroe nihilista y negador. Un nuevo concepto tendrá que emerger desde esta consideración: el de espíritu (*Geist*). La consecuencia de todo ello es que el *Geist* tiene que poseer algún tipo de instinto, de positividad, de sustancialidad: el de coherencia, orden,verdad, salvación.

> Nuestro espíritu plantea exigencias a la naturaleza y a la historia que no encuentran ni la menor audiencia. Precisamente las mismas exigencias hace él a su razón, a su voluntad, a su corazón, a su conciencia. Él se sobrepone a todas las respuestas negativas que obtiene y por tanto no puede

> entregar sus exigencias; desaparece delante de sí mismo en la reflexión sobre sí mismo, y se siente aún más que todo lo demás [VI, 200].

No es preciso poner detrás de estas palabras el estado de desequilibrio que un día reflejaron para poder entenderlas. Sólo es preciso poner tras esta noción de exigencia (*Forderung*), el ansia de paz y de unidad, de superación de la contradicción; detrás de esas *abschlägigen Antworten*, la desesperación de no encontrar en la naturaleza un lugar en el que sentirse acogido y reconciliado. Es preciso representarse el juego de todas nuestras inclinaciones, de todos nuestros deseos, y la imposibilidad de que se integren produciendo esa *gaudio* de la que hablara Spinoza.[8] ¿Pero acaso no apunta el principio del *De emendatione intellecti* a la misma experiencia, esa que Kierkegaard definió como estadio de D. Juan, como experiencia estética? ¿Pero no repiten todas estas descripciones la visión platónica de la experiencia humana pasional como el castigo de Calicles, aquel que inevitablemente sufrirá su deseo como suplicio eterno? Sin duda todo esto es bien cierto. Ahora bien, lo radicalmente nuevo en Jacobi es que esa experiencia de la pasión natural y sensible finalmente quedará caracterizada como experiencia de la Nada.

En efecto, hay un texto característico de este último paso:

> Él [el hombre] se busca en la naturaleza entera y no se encuentra. Lo que descubría para sí era sólo un reflejo de otro, y esto otro desapareció, fue pasajero. Entonces él cayó de nuevo en su Nada [VI, 202].

Este pasaje nos permite ante todo definir la esencia de la pasión: es el reflejo del otro, de lo que nos afecta, de lo que nos motiva. Vivir en la pasión es vivir en la dependencia. Es estar siempre al borde de experimentar la nada, porque en la pasión nuestro autosentimiento, nuestra positividad, adquieren vida y verdad sólo como consecuencia de ese otro objeto pasajero. Ahora bien, la naturaleza es todo el reino de lo temporal, de lo que produce pasiones. Mientras el hombre dependa de la naturaleza, concluye Jacobi, no se encontrará más que como en un juego de espejos que produce en sus ojos el brillo de las cosas. Y entonces experimentará la nada que internamente es. No debemos pensar esta experiencia como trágica. Esta sería una observación unilateral. Es trágica para el que vive en la pasión, en ese estadio de la dialéctica. Pero

es liberadora cuando se contempla desde los grados superiores de la evolución dialéctica de la persona: el hombre —dice Jacobi— no se encuentra en la naturaleza, pero tampoco puede entregar sus exigencias de orden y de paz, porque esas son las exigencias de algo distinto, del espíritu.

Profundizar algo en todo esto nos lleva a entender la esencia de la naturaleza en su carácter temporal, y la tragedia del hombre que vive en la pasión, como la tragedia del tiempo. Comprender este asunto es la condición indispensable para dar un paso en esa época que identificó la esencia temporal del hombre con su esencia trágica, y que aspiró a la anulación de ambas dimensiones humanas mediante la propuesta de una realidad extratemporal en el hombre, primero, o mediante una nueva concepción del tiempo, segundo. Jacobi es el hombre de la primera solución. Novalis apuntará a la segunda y con él todos los demás hasta Heidegger. Pero aquí sólo nos interesa el primero. El hombre natural, el hombre en el tiempo, es la nada del hombre:

> El hombre natural se encuentra en el tiempo, el cual nunca reposa ni tiene un momento propio. ¿Qué es el presente? Un fenómeno de pasado y futuro [VI, 202].

La exégesis tradicional, sobre todo Verra,[9] ha mantenido que el pensamiento de Jacobi sobre la naturaleza es fundamentalmente ilustrado, mecanicista, el propio de D'Holbach, el que Jacobi aprendió en la época de Ginebra. Hay que matizar esa posición. Porque no hay en Jacobi un pensamiento de la exterioridad como tal, un pensamiento que apunte a la realidad de la naturaleza en un sentido radicalmente ajeno a la interioridad humana entendida como norma de existencia vital. Jacobi habla de la pasión como sometida el mecanicismo de los objetos, y en este sentido acepta como modelo de hombre natural al hombre de Helvetius. Pero hay diferencias: la noción de mecanicismo no integra en Jacobi la dimensión cognoscitiva que le es esencial, o al menos no la integra en primer plano; su noción refiere mucho más a una dimensión vital, subjetiva y pasional que puede ser descrita en términos mecánicos por su carácter compulsivo, automático, motivacional, pero siempre alejado de todo control y previsión. Por lo demás no hay que olvidar que esa naturaleza mecanicista, con el tiempo como forma, es para Jacobi mero *Erscheinung*. Es preciso reconocer, por tanto, que el pensamiento de la natu-

raleza en Jacobi refiere a fuentes alemanas, a Kant o al leibnizianismo profundo que alberga incluso la reflexión kantiana. Pero mientras que en Kant el tiempo y el fenómeno constituyen la objetividad y la realidad sensible como dimensiones condicionantes de toda donación de sentido, y en Leibniz son «phaenomena bene fundata», en Jacobi estamos ante algo carente de realidad, porque las unidades temporales, los ahora, no son nada en sí. La naturaleza es un fluir sin unidades reales, y por eso una nada; un fenómeno, sí, pero en el sentido de mera apariencia cuyo rasgo más característico es el de poseer como forma de existencia un devenir que nunca cesa, «die nie Still ȿteht». Por todo eso comprendemos que hay que matizar la posición de Verra: la caracterización ontológica de la naturaleza no se da en Jacobi desde la Ilustración, ni siquiera desde Kant, sino desde Platón, al considerar el reino del devenir como reino del nihilismo, de la nada. Si ese reino viene descrito también desde la mecánica es porque permite activar el resorte de las pasiones. Pero en todo caso damos con ello una característica derivada y secundaria respecto de la consideración más fuerte de la experiencia de la naturaleza como experiencia de la nada.

Justo desde aquí comprendemos que no hay pensamiento teórico alguno en esta noción de naturaleza. Estamos ante el supuesto de todo proyecto educativo entendido como proyecto represor de pasiones. Se las reprime legítimamente desde la coartada de que se reprime la nada. Es este un pensamiento paradójico de transustanciación de la realidad: es preciso anular la propia nada que es así, ante todo, positividad ilusoria, pero terriblemente efectiva sobre la naturaleza humana por algún destino prefijado de antemano desde los tiempos de la caída. La pasión que poseo en el presente es un reflejo (*Widerschein*), pero ahora en el sentido de espejismo que carece de realidad, como algo incapaz de concederme reconciliación y orden. La falacia de Jacobi será negarse a todo tipo de crítica frente a esa imposibilidad de reconocerse como un ser pasionalmente marcado impuesta por el mundo burgués, camuflando esa experiencia personal y social al hacerla genérica y universal; él no la considera propia de la época, sino que la hace índice de la naturaleza humana. Así nos dice:

> Algunos sabios han propuesto al hombre que olvide el presente, que pase soñando su vida con esperanzas y que estúpidamente desprecie todo auténtico disfrute. Decidme, sabios:

> quien se esfuerza tras bienes aparentes, ¿no está igualmente engañado, tanto si no los alcanza como si los consigue? O, ¿dónde está aquel de vuestros discípulos que haya encontrado en vuestro presente tranquilidad y felicidad? [VI, 203].

Negación del presente, del tiempo, de la naturaleza y de los bienes aparentes; experiencia del dolor, incapacidad de ordenar las pasiones; pero en modo alguno sentimiento de derrota. Siempre queda la posibilidad de construir un orden sin ellas. La búsqueda de la coherencia y de la estabilidad personal debe continuar, ahora ya iluminada por algo no natural, por una idea. No debemos pensar en Kant. Debemos seguir pensando en Platón. Posteriormente expondremos las nociones de idea y razón. Ahora bástenos con saber que es el procedimiento para encontrarse más allá de la naturaleza, y que, desde luego, la idea no es un concepto, sino en todo caso un objeto de intuición, esto es, algo existente, positivo, realidad de algún *Triebe*, algo que llena y reconoce el *Geist* mediante la *Glaube*.

La ruptura con el supuesto optimista es aquí evidente: el ideal no es inmanente a la naturaleza; ésta no es formadora ni creadora por sí misma. Por eso, en el Jacobi maduro se escinde la noción de naturaleza respecto de la noción de vida, al contrario de lo que sucederá en Goethe y en el Romanticismo. La vida natural debe dejar paso a la vida que siente y que vive la idea. Esta vivencia de la idea tiene también la forma subjetiva de ser semejante a la pasión, de ser impulsada por un *Triebe*, pero no es una pasión en el sentido material, pues no posee un instinto natural. Debe poseer *Evidenz* en el sentido vitalista definido anteriormente, y que ahora concreta Jacobi como la «conciencia clara de una percepción» (VI, 201); esto es, aprehensión de lo verdadero que tiene relevancia y positividad como ordenador de la vida interior.[10] La conducta guiada por esta idea no sigue una pasión material, que siempre tiene su origen en representaciones sensibles (*Empfindungen*, *Vorstellungen*, no *Wahrnehmungen*), sino otra realidad, igualmente positiva, igualmente vital, pero en modo alguno natural.[11] Tendremos ocasión de comprender que esta primera independencia de la pasión la lleva a cabo una idea concreta: la amistad, *Freundschaft*. Mediante ella el hombre también se separa del animal[12] y comienza a organizarse como Yo. Por eso una idea es una orientación de futuro, realizada a partir de la negación de la naturaleza y del presente. El Yo impone así una forma de representación del tiempo radical-

mente alterada respecto de la representación natural: sólo desde una voluntad de aspirar, de esforzarse (*Streben*), de no identificarse con el presente, de negar su mera realidad aparente, surge la idea como promesa de auténtica realidad inmutable. De ahí que, en tanto que sigue denotando todavía la estructura temporal del hombre, la idea también puede estar sometida a cambios.[13] Pero en sí misma es el único medio eficaz contra el nihilismo del presente:

> Sin unidad [*Zussamenhang*] el hombre no puede pensarse. Su Yo se forma cada vez más y él se pierde a sí mismo si pierde la conexión de esta formación. [...] Por esto una idea puede llegar a ser omnidominante, pues nuestro Yo, nuestra conciencia refleja misma, es una Idea [VI, 203].

Todas las palabras de este texto merecen subrayarse, porque son las claves del ideal burgués: coherencia, educación, formación, imagen de sí, idea, Yo. El ideal burgués como proceso de transformación total de la naturaleza humana que en el fondo equivale a su ruina en favor de la realización de la idea de Yo: esa es la tesis del párrafo. Estamos en un proceso educativo, formativo, que necesita concluir, cristalizar en una idea como orden abierto al futuro, como proyecto dominante de toda nuestra personalidad que, a pesar de mantenerse abierto, ya es estable; que a pesar de no ser todavía, ya es también. Este proceso, por lo demás, no se puede mantener sin dos categorías ulteriores: la de «perderse», que siempre describe una amenaza, un peligro, y la de «esforzarse» (*Streben*). Estamos realmente ya en el universo de Fichte. Pero la clave de todo está en la inversión del orden temporal: frente a la nada del presente se alza el futuro con su promesa de realidad: «Una cosa de futuro, eso es el hombre, y tiene que esforzarse continuamente» (VI, 203). Pero esfuerzo sobre el camino de la idea: «sobre la vereda del bien verdadero se encuentra él, junto con los frutos de la esperanza, también la tranquilidad del disfrute» (VI, 203). Aquí desemboca el instinto de salud, aquel mandato de coherencia, aquel interés originario por la verdad. Pero podemos decir que, según Jacobi, aquí desemboca toda experiencia personal auténtica. Cuando esa idea del Yo es verdadera, entonces se obtiene el reconocimiento y la reconciliación de nuestra realidad más profunda. La filosofía ha llegado a su fin. La negación de la naturaleza, su destrucción represora, ya es total: el final de la experien-

cia filosófica es el disfrute de un Yo que ya no es temporal, sino que yace más allá de todo fenómeno:

> Si bien nosotros vivimos ciertamente como seres finitos en nuestro elemento temporal, de tal manera que no podemos hacernos ninguna representación de una vida fuera del tiempo, también ciertamente somos tan íntimamente conscientes de nuestro Yo como algo extratemporal, que a partir de este Yo sólo nos esforzamos por destruir lo destruible, por superar todo lo diverso y por transformar todo lo pasajero en algo imperecedero [VI, 220].

El reino del ser frente al reino del devenir, el reino de la idea frente al de la sensibilidad, el de la libertad frente al de la naturaleza. Yo frente a exterioridad, ¿no es este un mundo estructuralmente parecido al kantiano, con todo su dualismo primitivo de mundo sensible e inteligible? Debemos pensar que sean cuales sean las fuentes de esta visión jacobiana del mundo —y me inclino a pensar que forman parte de la época—, ofrece suficientes claves para hacer viable e inevitable el diálogo con Kant, por una parte, y para comprender que las relaciones de este diálogo no son, por parte de Jacobi, de una antipatía general hacia Kant. El de Düsseldorf aprecia perfectamente que sus diferencias con el de Königsberg son fundamentalmente ontológicas, esto es, acerca del estatuto que esos dos mundos poseen. Mientras que Jacobi va a mantener un pensamiento ontológico tradicional que los trata como sustancias diferentes, Kant va a revolucionar precisamente estos planteamientos justo a partir de su diálogo con Rousseau, que paradójicamente mantiene un bisustancialismo de raíz malebranchiana inaceptable para Kant,[14] pero que se sitúa perfectamente en la tradición de Jacobi.

El caso es que la época, que no reparó esencialmente en la novedad del planteamiento ontológico de Kant, pudo caer fácilmente en la confusión de que todas las dualidades que Jacobi expone en estos textos, podían resumirse fácilmente en la oposición kantiana entre *Phaenomenon* y *Noumenon*. Con ello el dualismo de Jacobi quedaba consagrado, siendo fácil para la época pensar que ese dualismo era común a Jacobi y a Kant. Por lo demás, al estar el de Jacobi mucho más asentado en la tradición leibniziana, fue en su propia interpretación y sentido como dicho dualismo pasó a la época. Pero al aceptar a Kant desde el pensamiento de Jacobi, muchos

pensaban ser kantianos cuando en el fondo otorgaban a los pensamientos kantianos el sentido que tenían las nociones paralelas en el pensamiento de Jacobi. Así sucedió con la cuestión del Yo, del imperativo como ideal de coherencia consigo mismo, de la intuición de ese Yo como intuición ya intelectual, del mundo fenoménico como mundo unilateralmente subjetivo, etc. La gran confusión de eso que se iba a llamar idealismo estaba tramándose.

Por otra parte, desde ese Yo era fácil avanzar hacia el pensamiento de la eternidad del alma, ya no como un postulado moral, sino como una consecuencia inevitable de la sustancialidad del espíritu. Con la experiencia de la filosofía descubrimos que somos criaturas para la eternidad, si bien sólo a partir de la desesperación y el dolor: «para la eternidad creados, pero de naturaleza finita» (VI, 203). Con el paso a la idea se produce algo más que un mero reencuentro con una realidad originaria: ésta se transforma, se purifica y deja de ser naturaleza finita. Por eso la experiencia de purificación es también la del dolor. La paradoja es que la eliminación de la naturaleza explicada como nada produzca dolor. El hecho, sin embargo, es que en el Yo como idea se cumple la realidad, el Ser. Su vida no es ya dependiente del reflejo de las cosas, no es dependiente de la pasión. Se sostiene a sí mismo, gusta de sí mismo, se siente a sí mismo, se afirma a sí mismo.

Estamos ante un Individuo[15] y como tal autosuficiente y eterno, un individuo leibniziano que ahora no es dado, sino conquistado. ¿Pues quién hará que deje de existir si sólo depende de sí? Repárese cómo se ha alterado el pensamiento de Leibniz, porque esta alteración será definitiva para el idealismo posterior: el individuo monadológico, eterno, simple, autosuficiente y sustancial no es el punto de partida, no es la realidad inmediata, sino punto final, resultado de la formación y del esfuerzo, experiencia. Y sin embargo se mantiene intacta la diferencia leibniziana entre cuerpo como fenómeno y espíritu como sustancia. La cuestión es dónde situar la idea: si al principio como sujeto o al final como objeto de todo el proceso. El idealismo llevará esta pregunta a perfecta claridad y contestará, explicitando el carácter circular de la experiencia, que si esa idea no estuviera ya al principio de manera inconsciente, como instinto o en sí, no podría emerger al final en toda la plenitud de su autoconciencia. Fichte, Hegel, Schleiermacher y Schelling coincidirán en esto. Pero Jacobi, mucho más apegado al aspecto vital y existencial de la cues-

tión y desde su voluntad de negar toda posibilidad al panteísmo, sólo tendrá una solución: la idea es el final, la naturaleza finita el comienzo, y el instinto de orden no es sino un instinto del nihilismo, de negación de la naturaleza, y no una voluntad de ordenarla, de reconocerla y de elevarla a «para sí» y a conciencia. Positivamente, el único instinto que debe llegar a autoconocimiento es el de la sustancia profunda del espíritu.

Desde este punto de vista existencial, propio de Jacobi, interesa recordar que se da cita aquí todo el vocabulario de la ascesis,[16] íntimamente vinculada con la opción nihilista. La ascesis es el resultado de la decisión de nihilismo que hacemos recaer sobre la propia naturaleza sensible. Pero debemos preguntarnos acerca de los motivos de esa decisión de reducir la sensibilidad a la nada; ¿por qué el tiempo fenoménico se considera como el filtro mágico de la nada? Y la única respuesta posible es la apelación al dolor y a la contradicción que la sensibilidad representa para la vida histórica albergada por la época burguesa. Esta experiencia está en la base de Schiller y, antes, de Goethe. La distinta relación con el problema del panteísmo señala y marca el diferente papel y diagnóstico del problema de la sensibilidad respecto del mundo burgués: porque si se afirma la sensibilidad desde el pensamiento panteísta, resulta claro que se bloquea toda decisión de nihilismo sobre ella, por lo que se hace inevitable la crítica social; ahora bien, si se da opción al platonismo, entonces la solución de sublimación en el ideal conduce inevitablemente a la consideración del marco burgués —que ahora ya no choca contra lo que desde la lógica panteísta es la auténtica y divina naturaleza sensible del hombre, sino contra la nada de las pasiones— como marco natural de relaciones humanas, y por tanto como algo irrelevante respecto de la tragedia humana, como un detalle que no tiene que sacarse a la luz. Por eso el discurso nihilista de Jacobi nunca se cuestionará la influencia del orden burgués sobre las pasiones, ni sabrá que sólo dentro de ese marco alcanzan un nivel de contradicción tan insuperable que sólo permite el alivio de su total destrucción.

Es fácil entender desde aquí que el reconocimiento de la experiencia del dolor no sea una experiencia social para Jacobi, sino natural. La decisión de nihilismo que recae sobre uno de los elementos del juego, sobre la pasión —ya que la sociedad burguesa ha pasado desapercibida, valorada como cua-

dro necesario de relaciones humanas, como espacio vacío del mecanismo de las pasiones que no altera las constantes existenciales—, obliga ciertamente a la concesión de auténtica realidad al orden ideal alcanzado tras aquella decisión. Surge así, como contrapunto inevitable de la ascesis, la valoración del hombre como poseedor de dignidad (*Würde*), de un destino superior, *höhere Bestimmung* (palabra que pasará a Fichte en toda la plenitud de significado) (VI, 121). Todo ello da lugar a una nueva actitud existencial que disfraza su componente místico con una nueva expresión; la kantiana:

> Es una *ley incondicionada* [*unbedingtes Gesetz*] para el hombre que el pensamiento domine en él, que su espíritu siempre reine [*Schwebe*] sobre los objetos; éstos no deben poseerle, sino a la inversa, él debe poseerlos. Él debe reunirlo todo en su espíritu [VI. 143].

Yo supratemporal, ley incondicional, dominar sobre todos los objetos, elevarse sobre ellos, flotar, que eso significa literalmente *Schweben* (una palabra tan repetida en Fichte para designar la relación del Yo con el No—Yo finito, y por F. Schlegel para definir la esencia de la ironía), destino superior, dignidad, sostenerse sobre la propia fuerza,[17] todo ello recuerda vagamente a Kant. Pero mucho menos vagamente a Fichte. Y no hay que olvidar que cuando los pensamientos de Schelling y Fichte se enfrenten realmente con motivo de su polémica de 1800-1802, la cuestión de base será la incapacidad de Fichte para comprender el problema de la naturaleza dentro del sistema de idealismo, y para desvincularse de hecho de Jacobi. En el fondo esa incapacidad era perfectamente coherente con el origen histórico de la filosofía de Fichte, heredera del absolutismo moral de Jacobi tanto como de la primacía de la práctica kantiana, y que se levanta sobre una perfecta conciencia del hecho de que un pensamiento de la naturaleza en pie de igualdad con el pensamiento del Yo implicaría una ruina de la primacía moral de este último. Por eso a partir de 1800 la ruina del idealismo subjetivo de Fichte coincide con la ruina de la moralidad como aspecto central de la existencia humana, frente a la valoración de la moralidad objetiva de la naturaleza concentrada en el arte o en el Estado.

Más tarde tendremos ocasión de analizar la verdad de esta sensación que nos hace pensar en Kant al leer los textos mo-

rales de Jacobi. Por ahora no podemos perder de vista que el producto de esta ley incondicionada de dominar sobre el mundo sensible es, sin duda, la paz consigo mismo, el encontrarse a sí mismo,[18] la consecución de la coherencia,[19] que no es sino la forma en que Fichte expondrá el destino moral del hombre en las *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelerhtes* de 1794.[20] Y sin embargo la conquista de la paz se lleva a cabo exclusivamente sobre la destrucción de la naturaleza pasional; la coherencia, desde la ruina de la naturaleza corporal, sólo puede ser la del espíritu consigo mismo, lo que chocará con el despliegue de la filosofía fichteana. Este final de viaje significa también la reintroducción de las viejas categorías estoicas: el individuo ya no es marioneta del azar, sino dueño de su destino y de su vida. La ley ya no es algo externo, letra muerta, sino ley hecha vida, personificada.[21] Su carácter: «semper idem velle atque idem nolle» (VI, 140); su mejor rasgo: la «Virtuosität, jene Prudentia der Alten» (VI, 141).[22]

3. **La idea y el amor**

Debemos describir ahora con más detalle el proceso de separación de la naturaleza y el descubrimiento del Yo. Debemos describir el juego de la idea. Sólo así estaremos en condiciones de introducirnos en la esencia de la filosofía de Jacobi. Y el detalle fundamental a tener en cuenta en este sentido es que todas estas etapas del despliegue de la personalidad se viven como definitivas, como verdaderas, como auténticas en un momento dado. Esto significa que deben venir mediadas por una experiencia de desesperación y desolación, único criterio para comprobar a posteriori la autenticidad que pusimos en ellas. El individuo ha debido naufragar en cada una de ellas, pues sólo entonces se produce el encuentro con la realidad de la nada, con la confusión y la zozobra ante el vacío. Estas experiencias son el único camino que lleva a la verdad, idéntico en algunos de sus aspectos al camino que describen los místicos, o el que luego describirá Novalis.[23] Pero estamos ante la sensibilidad de la época, no ante un único caso. Quien quiera entender a Fichte y a Reinhold[24] deberá aplicar estas categorías como clave de comprensión de sus escritos de juventud, plenos de la conciencia de la tragedia que significa la imposibilidad de reconciliarse teóricamen-

te con lo que se quiere creer desde el obstinado corazón. Y sin embargo no es ya el ambiente de Schelling.

Este camino dialéctico de etapas está atravesado por la realidad del genio moral. Porque en cada una de estas etapas, el individuo cree, se siente llevado allí por un instinto, por una necesidad de la que apenas es consciente. Lo ve como un paso inevitable hacia su propia coherencia, como un despliegue de su destino autónomo e intocable. Pero la insatisfacción le señala al mismo tiempo su culpa, su placer contradictorio y provisional. El motor de esta dialéctica es la superación de ese dolor que supone un placer culpable, un placer que no llena toda la naturaleza del hombre, ni cumple su destino. El fruto de la fijación a un momento parcial de su camino le fuerza a sentirse contradictorio e incoherente. Noche amarga, noche oscura, llamaron los místicos a este proceso, porque el hombre no disfruta de lo que se le ofrece y no se le ofrece lo que le haría gozar, viéndose culpable al no obtenerlo:

> Tenemos que poder hacernos daño a nosotros si queremos conseguir virtud y honra. Coraje, arrojo, es necesario para el hombre con anterioridad a cualquier otra cosa [VI, 139].

El orden ascético como voluntarismo: esa es la lucidez ingenua de Jacobi, la que acogerá el propio Schopenhauer como fondo invisible de su reflexión. Pero, ¿qué es ese coraje, ese arrojo que impide considerar cada uno de los estadios educativos como definitivos, que nos impone el dolor de tener que destruirlos? ¿Cuál es la fuente de esta capacidad de cumplir el proceso hasta conformar la idea? El instinto inconsciente que nos fuerza a una interpretación de nuestra existencia. La ansiedad, la imposibilidad de obtener la paz en cada uno de estos estadios, la propia consciencia de culpa, todas esas manifestaciones del desorden burgués, son interpretadas ahora como síntomas de que estamos destinados a una vida superior, de que una necesidad queda insatisfecha, de que un instinto mejor está por descubrir, de que una inclinación no ha encontrado objeto, de que un presentimiento pugna por salir a la luz abriéndose paso entre nuestro mundo vulnerable. Este instinto juega como presentimiento (*Anhung*) de una verdad superior, como criterio de juicio inconsciente (*Vorurteile*) que condena sin nosotros saberlo cada una de las etapas y nos impulsa más allá. Esa atracción de un objeto desconocido,

ese orden del sabio instinto que lo presiente, es el coraje, la fuerza, la voluntad, el querer. ¿Podemos pensar que todo esto tiene poco que ver con las alturas especulativas de la *Wissenschaftslehre* de Fichte? Por mi parte creo que sin una reflexión sobre la concepción del mundo que albergan estas ideas es muy difícil comprender hasta qué punto el mundo de Fichte es diferente del de Kant; hasta qué punto la filosofía de Fichte va sobre todo destinada a justificar transcendentalmente elementos fundamentales de la filosofía de Jacobi y vigentes en Fichte por ósmosis respecto del mismo espacio cultural.

> Tenemos, por tanto, que no anhelamos [*begehren*] ante todo lo agradable, sino que anhelamos originariamente algo desconocido, adecuado a nuestra naturaleza, de lo que sabemos sólo por presentimiento, por un instinto profético. Una acción adecuada a nuestra naturaleza será caracterizada como tal por la sensación de goce [VI, 135].

Pero ese presentimiento cristaliza en el hombre en una energía concreta: la que se entrega y se realiza en el amor. Así las cosas, el amor no es causado por lo amado, a posteriori, sino que desconocido y ambiguo, es tal porque nuestra naturaleza lo busca y pone sobre él la cualidad que lo hace amado. Nos atrae a distancia, pero en el fondo, cuando lo buscamos seguimos nuestra propia inclinación. Hay aquí una revisión de la armonía preestablecida. Pero justo por ese carácter oculto del objeto, por esa ceguera propia de lo inconsciente, necesita fracasar en sus identificaciones. Por eso nuestra historia personal debe quedar insatisfecha, bloqueada, atada a espejismos e impedida en su afán irresistible de entregarse al objeto amado. El malentendido y el espejismo son categorías necesarias, son a priori de cualquier historia personal. La búsqueda de esa *Empfindung der Lust* no es nada diferente a la búsqueda de una acción idónea a nuestra naturaleza, que la cumpla en su coherencia. Con ello, buscando su objeto, la estructura formal de la vida conserva su estructura pasional; pero pasión que se autotransciende en tanto que el objeto final de amor ya no puede ser ningún objeto natural, ningún cuerpo, ni siquiera ningún Tú humano, sino sólo el Tú divino que en su reflejo permite que nos reconozcamos por fin.

La vida superior a la que nos conduce el instinto es, desde

luego, la vida en el amor. El «Sturm und Drang» es aquí el contexto general de Jacobi, como en Goethe y el primer Schiller.[25] El amor es la sustancia de la vida, lo que une todo el proceso vital auténtico, pero también aquello que se siente íntimamente bloqueado en cada uno de los estadios, testificando así la inadecuación a su objeto. El proceso dialéctico de aprendizaje y de reconocimiento será el proceso del encuentro con el objeto auténtico de nuestro amor, primero separándolo de nuestras pasiones, desnaturalizándolo, distinguiendo entre *Liebe* pasional y *Freundschaft*; luego, penetrando dentro del alma amiga para concluir la imposibilidad de transparencia y la ruina de la amistad; después, elevando nuestro propio Yo descubierto a la autonomía e independencia propia del que pasea solitario por el mundo, ensayando inútilmente vivir con nuestras propias fuerzas; finalmente, buscando y dialogando con el Tú amigo de Dios en una relación dual y contradictoria, pero definitiva. Mas es justo ese primer paso, esa primera decisión de impulsar una desnaturalización del amor, purificándolo de toda *Leidenschaft*, la que bloquea el camino hacia el pensamiento panteísta. Efectivamente, el amor es siempre *religatio*, vínculo universal. En él nos representamos la primacía del todo sobre las partes, en tanto que sin él no llegaríamos a reconocernos como Yo, como individuos. Su santificación como movimiento pasional sensible en Goethe permite que la naturaleza entera sea considerada como un todo. Al desnaturalizarlo, Jacobi sólo permite una *religatio* entre naturalezas espirituales, un panteísmo espiritual, que sólo puede encontrar auténtico significado en la religión entendida como diálogo entre un Yo y un Tú imposible de cosificar, de devenir letra, materialidad, institución, historia o naturaleza. Con ello el nihilismo de lo sensible y la religión se asocian rígidamente en Jacobi, configurando el único organismo filosófico que podía hacer frente a la religión de lo sensible que pronto desarrollarán Schelling y el Romanticismo, inspirándose en Goethe.

En el momento del paso a Dios se da el final del proceso dialéctico. Superada la naturaleza, con la idea adecuada de nuestro Yo reflejada desde el Yo divino, es el momento del diálogo amoroso, del encuentro con un Tú al que querer. En esta relación no nos alimentamos de otra naturaleza, sino de otro espíritu. La experiencia del diálogo platónico cuya esencia es el amor, y la amistad como forma de perfeccionamiento y de pedagogía dialéctica, todo eso es íntimamente jaco-

biano, aunque recibió apoyo de Hemsterhuis.[26] Sólo en el diálogo se potencia el reconocimiento del propio Yo, «pues sólo nos vemos reflejados en un espejo» (VI, 201). Así, cuanto más perfecto es el Tú más perfecta nuestra imagen se reflejará en él, más satisfecho quedará nuestro instinto de autoamor. Este es el secreto de la teología del diálogo en Jacobi:[27] Dios es el único que me refleja y me devuelve una imagen clara, serena, plena, tranquila, la imagen que queremos ver. Dios es por tanto la meta. Por Él obtengo realidad. Si es, yo soy. La nueva premisa de la filosofía no es ya «Cogito ergo sum», sino, «Él es, luego yo soy». «Tú eres, Yo soy» (VI, 224), dice feliz Jacobi. Sin duda ha encontrado esa sensación de placer, de goce, que es el signo característico de la acción adecuada a nuestra naturaleza, sólo que ahora nuestra naturaleza es la espiritual. Pero esto que ocurre en el punto final se lo oiremos decir y repetir en las ocasiones fundamentales de su existencia, en cada una de esas etapas de su aprendizaje: en el amor, en la amistad, en la autonomía, en sus relaciones con Wieland, con Sophie La Roche, con Goethe.

Y aquí está la clave de la actitud antikantiana de Jacobi: el universo de Kant es, para Jacobi, un universo sin perfección, de sensibilidad, de nada, sin objeto definitivo de amor.[28] Y sin embargo el viejo Kant encuentra fácil y natural la vida en ese universo. Lo que le reprocha Jacobi a Kant es no buscar una salida contra ese nihilismo, o mejor, no valorarlo como nihilismo. En el fondo, lo que no puede compartir es positivamente la voluntad de hacer del *Erscheinung*, del fenómeno, la realidad natural al hombre, aquella en la que el hombre debe trabajar y reconocer su razón, el huerto del hombre. La decisión y la voluntad nihilista es ajena al criticismo. Por eso Jacobi tendrá que ocultar esa verdad desde una interpretación parcial y fenomenalista del Fenómeno: porque el criticismo bien entendido le mostraba con evidencia que el nihilismo es una decisión libre,[29] una más dentro de las posibles, y que no tomarla implicaba reconocer como necesaria compañera a esa sensibilidad quebrada y destruida con la que Jacobi no se atrevía a hablar. Por eso, desprovisto de todo rostro sensible, mera nada mundana, Jacobi tendrá necesidad nada menos que del propio Dios para verse reflejado en el espejo de los ojos divinos.

Por eso mismo comprendemos hasta qué punto lucidez y engaño se dan la mano en Jacobi en relación con la totalidad del proceso dialéctico personal. Ante todo reconoce el instin-

to antes descrito como la instancia que dota de auténtica sustancialidad a la existencia humana, en tanto que garantiza todo el proceso mediante esa mezcla de insatisfacción y anhelo. Por él nos separamos, nos liberamos de los objetos conquistados y amados y los destruimos como reflejos imperfectos. Pero Jacobi, por otra parte, se niega a darle un nombre real a ese instinto, a investigarlo, a descubrir su secreto, su fuerza. En este sentido el instinto es una instancia sacral.

> Lo interior del instinto humano puro, como asiento propio de la libertad, como el misterio de la sustancia, es impenetrable para nosotros [VI, 137].

De este instinto puro el hombre sólo conoce lo exterior, las manifestaciones a través de las cuales él opera sobre sí; siente que todas las dimensiones de la subjetividad quedan penetradas por él, que le hacen aspirar a un amor superior. En efecto:

> Ya en la mera capacidad de la percepción [*Perception-Fähigkeit*] es visible este instinto hacia una vida superior, pues la capacidad de la percepción, la capacidad de distanciarse de los objetos, de elevarse sobre ellos para considerarlos, es objetiva y la base para la dignidad regia del hombre. Ella enciende las primeras chispas de un amor que se distingue mucho de lo que llamamos placer, de tal manera que aquél puede oponerle resistencia y vencerlo [VI, 136].

Pero como tal, en su esencia, es tan impenetrable como el hombre nouménico de Kant, si éste se hubiera convertido en sustancia real, efectiva. Y sin embargo la meta final es dotar a ese hombre de un rostro, de una individualidad. Jacobi reconoce todo esto lúcidamente, incluso está dispuesto a establecer que el amor que nos libera de los objetos y que impide que nos confundamos en el calidoscopio de la vida, en los destellos chillones de la pasión, ese *Liebe* es sobre todo *Selbstliebe*. Pero no está dispuesto a investigar el porqué de esa necesidad de autoafirmación que no repara hasta llegar a divinizar el sujeto: esa es la sustancia de su vida que él desea mantener impenetrable. Porque la pregunta lúcida a este respecto es: ¿qué profunda negación, qué negación diabólica, nos hiere hasta el punto de exigir como remedio una afirmación definitiva y eterna, una afirmación divina? Jacobi supo realmente que algo antes se le había negado. Pero, olvidando este

suceso de su historia personal, no puso esta negación, que le privó de todo rasgo de identidad, en relación con su soberbio anhelo de autoamor. Forzó una noción de religión como *religatio* personal, sin preguntarse hasta qué punto le era necesaria y urgente por una *desligatio* previa respecto de su propia naturaleza. Por eso sus rivales filosóficos, conscientes de que una religión no puede basarse en una negación, sino en un supremo espíritu reunificador, buscaron el reino de Dios en la Tierra. Eran los hombres del *Hen kaí Pan*. Resta saber hasta cuándo y hasta qué punto permanecieron fieles a su divisa.

4. Experiencia y teoría filosófica

A Jacobi le aparece su propia experiencia como una lucha a la que todo hombre auténtico se siente llamado de una forma misteriosa. Ni siquiera cuando la describe «diterariamente» es Jacobi un artista que se sabe describiendo individuos. El no puede soportar la idea de que esa es su *mera experiencia personal*. Necesita fortalecerse en el supuesto de que se trata de la experiencia de la realidad humana, acallada en los demás por la falta de atención y de autoamor. No puede bastarle la idea de que es su destino personal, porque como tal sería azaroso y gratuito. No es lo que le ha pasado a él, sino lo que debe pasar. Si Jacobi tiene necesidad de la filosofía, si la busca desde siempre, es para hacer esa experiencia necesaria, inevitable, connatural al hombre, expresión de su constitución. Queda por aclarar la secreta venganza que medita al tratar de imponerla también como deber y destino supremos. Es de suponer también que, tras la larga enfermedad que atraviesa sus días, la cierta paz de la que disfrutó al final le debía de parecer una recompensa divina merecida y deseable.

Pero medido con sus propios listones, Jacobi triunfó en su experiencia vital y llegó hasta las costas de la tierra que él mismo se había prometido. Su existencia en la madurez, la que le permitió narrar esta filosofía, fue coherente y firme. Su celo incansable, su sentimiento de la propia verdad, de todos conocido y de algunos sufrido, le llevó a que le considerasen «superintendente del Cielo»,[10] ya que condenó a los mayores filósofos de su época al infierno del ateísmo. Pero hay que entender a Jacobi: sus condenas no son para el futuro. En este sentido no son excomuniones y el primer supuesto para acercarse a Jacobi es no confundirle con un inquisidor. Sus condenas son para el presente y tienen más bien ca-

rácter de exorcismo frente a sus propios fantasmas. Jacobi denunciaba el ateísmo de las ideas de Spinoza, de Goethe, de Lessing, de Kant, de Fichte y de Schelling (y no el de las personas) porque defendían formas de existencia inferiores, pasionales, naturales, que para él constituían el peor de los infiernos. Mas nunca se preguntó por qué lo que era un infierno para él, no lo era para todos. Y cuando al final conquistó la paz y se reconoció en sí mismo, ¿no eran los reales brazos de Dios en los que creía reposar, y los reales ojos divinos en cuyo fondo se creía ver, los brazos y los ojos de su clase que descubrieron en él el modelo y arquetipo de sus vidas y proyectos? ¿Acaso no fue el reconocimiento público de Jacobi como conciencia de su clase burguesa, el reconocimiento de Schlegel, de Jean Paul, de Fries, del propio Goethe, de la corte de Baviera, sin olvidar el de Lavater, de Hamann, de Claudius, de Galitzin, de Schlosser, de Stolberg, y de Görres, etc., la más firme columna de la creencia de que al fin y al cabo su combate no era individual sino esencial al hombre? ¿No obtiene su filosofía estatus de tal, esto es, universalidad, por representar precisamente a esa clase? ¿No traduce el reconocimiento social en autorreconocimiento? Si ellos me reconocen, yo soy, podría haber dicho menos patéticamente. Pero ya dijimos que ese contexto social, esa forma de vida generalizada, esa clase con sus prejuicios, constituye siempre el marco determinante pero ignorado del análisis, la plataforma material, pero imperceptible, de los movimientos de los actores, que creyéndose en el espacio vacío atribuyen a su propia naturaleza las figuras resultantes de sus juegos, sin preguntarse nunca por la ecuación concreta de ese movimiento complejo de la vida.

Así vivió y narró Jacobi su experiencia. Así tejió los textos de su obra. Si podemos hacer uso de esta perspectiva es porque el propio Jacobi fue consciente de la relación entre vida y filosofía, con las limitaciones que ya hemos señalado antes. La polémica acerca de si Jacobi expone su filosofía en las novelas o en las obras filosóficas es falsa desde esta perspectiva.[31] Sus novelas no son novelas, pero sus obras filosóficas tampoco son tales. No hay diferencia entre estos dos géneros de producción literaria para Jacobi: él siempre escribió lo mismo, lo único que podía dar cuenta de su dialéctica personal: diálogos. *Allwill*, el que es todo voluntad, su primera obra, es un conjunto de cartas que se entrecruzan algunas almas amigas que acabarán separándose. Retazos de vida o

de enfrentamiento a otro Tú. *Woldemar* tiene casi la misma estructura. Pero ¿acaso no es también esta la estructura de las *Briefe*? ¿Y qué es *David Hume*? Cuando Jacobi tiene que enfrentarse con Fichte, le escribe una carta, y sólo cuando se enfrenta a Schelling lo hace de una manera indirecta, porque de hecho vivía cerca de él, y se reunía en la misma sala de la Academia de las Ciencias de Munich. Por eso toda su filosofía es polémica, reflejo de la dialéctica personal. Porque al fin y al cabo hay dos tipos de espejos: los que nos reflejan y los que reflejan lo que no queremos ser. Pero siempre delante de un Tú en el que conocernos positiva o negativamente.

Sólo este método permite a Jacobi interiorizar la filosofía, hacerla parte de su vida, trozo de su existencia, siempre ansiosa de alcanzar unos rasgos de identidad que se revelan esquivos, vaporosos y hostiles. De ahí que también esté su filosofía en la correspondencia, en un sentido diferente a como está en Leibniz: no como comunicación entre expertos, sino como vehículo de ese diálogo entre los amantes. En efecto, los límites entre su obra impresa y su correspondencia han sido anulados por Nicolai a propósito de *Allwill*, al mostrar cómo se usan para esta obra documentos reales de las cartas a Goethe. Y siempre la misma ansiedad, el mismo instinto, recorriendo toda esa actividad, sólo que ahora podemos nombrarlo sin misticismos: el ansia de ser él, Jacobi, individuo, plenamente reconocido, diferente. Una vez Goethe le llamó *Bruder*, quería decir que los dos eran almas hermanas. ¿Pero es posible que tuviera razón? ¿Jacobi y Goethe almas hermanas? Sí, si pensamos que buscaron únicamente su propio camino, realizar su propia experiencia, resistir la voluntad negadora de su entorno. ¡Pero qué diferencia entre ellos respecto de la consideración de esta afirmación! Mística de la propia individualidad frente a ironía de la misma; ansia irrefrenable de reconocerse en Dios frente a la búsqueda secreta de sí mismo en las tabernas romanas, donde las muchachas trazan con vino en los labios el sendero del amor real; la vida tal como puede ser posible tras interiorizar la represión burguesa —la ruina de la sensibilidad individual— frente a la búsqueda constante de equilibrio en el seno de esa misma sociedad, bendiciendo tanto los compromisos como la sensibilidad y la individualidad libre. Estos son los caminos respectivos de Jacobi y Goethe. Son sin duda medios bien diferentes de afirmación en el ámbito de la sociedad burguesa. Pero al fin y al cabo medios de adquisición de armonía.

Nosotros no podemos comprender a Jacobi simpatizando con él. Pero creo saber y entender lo que quería decir cuando aún escucho por muchos sitios las mismas palabras. Creo que lo que estas palabras exigen o explican son algo parecido a lo que exigían o describían en Jacobi. Puedo hallar ahora experiencias que estarían dispuestas a dejarse catalogar como experiencias jacobianas. Al fin y al cabo lo contemporáneo es la realidad, no la vivencia de Jacobi. No hay razón entonces para el aristocratismo que tiñe todas sus convicciones. Sentimiento de zozobra, de angustia, de falta de identidad personal, de lucha y búsqueda de reconciliación, incapacidad para edificar la casa en un mundo habitable, desconocimiento esquivo de aquello que nos calmaría, todo esto no es el camino forzado del hombre, pero parece propio de la forma de vida de la sociedad burguesa; puede llenar la vida humana más sencilla y la más complicada, y puede ser resultado del enfrentamiento con la propia vida cuando éste se produce desde ciertas situaciones y se lleva a cabo con alguna sinceridad. Pero lo más propio de esta época malsana, y hablo de la de Jacobi, es traspasar ese combate por la decisión nihilista que condena toda pasión sensible y por la aceptación de un platonismo que potencia el ideal de estabilidad, levantado sobre la muerte de todo lo que pueda significar devenir, cambio, alteración, inconstancia, y que eleva a los altares una imagen espiritual de nosotros mismos, salvadora y tirana al mismo tiempo.

Comprender a Jacobi no es sentir como él, sino reconocer sus descripciones en nuestro mundo, comprobar hasta qué punto están usadas en el diálogo social que hoy nos alberga. Entonces, como una posibilidad más de entrar en ese diálogo, cabe preguntarse por qué describe su experiencia como lo hace, por qué elige las calificaciones que otorga, los nombres que utiliza y que después le fuerzan a los juicios que hace. Comprender a Jacobi no es convencernos de que él muestra la esencia de la lucha interior del hombre, pero tampoco es verlo como un mero azar histórico, sino como un esfuerzo por encontrar una solución con ciertos datos, jugando con una cierta baraja y usando ciertas cartas de las que nunca desea desprenderse. Entenderlo es algo parecido a captar la inclinación o el cálculo de Jacobi para apostar por su tirada, pero también captar la causa por la que nunca deseó desprenderse de algunas cartas que, con afán de reconocerlas, llamó lúcidamente prejuicios. Y por último, comprenderlo es también

reconocer que, a veces, en nuestras tiradas hay jugadores que llevan las mismas cartas que él. Pero en todo caso implica ver su jugada como una dentro de las posibles. ¿Por qué Jacobi no hace la jugada de Goethe?, esa es la pregunta. La contestación que se obtenga de ella es la comprensión. Porque entonces no hay que ir más allá de lo que dice su autor, sino sólo ver la defensa de su opción; cobarde desde nuestro ángulo, necesaria desde su creencia subjetiva. La opción de Jacobi de obtener cierta curación y salud dentro de una determinada concepción de la sociedad burguesa, esto es lo que tenemos que comprender. Mas nuestro proyecto es posible porque nuestro autor pretendió universalizar ese proceso de curación mediante el lenguaje filosófico, ese lenguaje que al mismo tiempo que describe, juzga y valora.

Cuando descubramos las opciones más elementales, los marcos inquebrantables, los valores asumidos, las decisiones que ya estaban tomadas desde antes del pensar, entonces comprenderemos la necesidad subjetiva que el autor ve en su proceso. Negarlos como marcos necesarios, como palabras inevitables, es presentar su experiencia en su dimensión histórica, comprenderla objetivamente de tal manera que la visión del propio autor quede integrada como una parte de la nuestra propia. Por eso, ante todo tenemos que describir los marcos que imponen esa necesidad condicionada y que no siempre están escritos de manera subrayada en el texto de Jacobi, si bien siempre acaban reflejándose en él. Sólo desde ahí damos sentido expreso a las palabras, a las designaciones, funciones y valoraciones escritas de las cosas. En terminología de Jacobi, estamos frente a los prejuicios y principios que enmarcan la existencia y la hacen concreta:

> Eliminar todos los prejuicios [*Vorurteile*] significa eliminar todos los principios [*Grundsätze*]. Quien no tiene principios se rige teórica y prácticamente por el azar [VI, 134].

El azar es pues el gran enemigo. Pero ya es sobremanera significativo que un contemporáneo de Kant, quien puso toda su voluntad en fundamentar los Juicios básicos de la racionalidad humana, teórica, práctica o política, desde una explicitación que sacara a la luz sus elementos, también en cierta manera prejuicios, pero ahora ya dichos, iluminados y seleccionados en su necesidad o en su falsedad, es significativo digo, que un contemporáneo suyo aceptara que lo que rige

toda acción humana, sus *Grundsätze*, sean prejuicios que nunca son analizados, sino dogmáticamente aceptados; realidades cuya expresión conforma el marco de lo dicho, pero que no se hacen objeto de ninguna crítica ni están dichos en ningún saber. Por eso la hermenéutica tiene aquí su principal objetivo: hallar lo no dicho desde lo dicho. Esta tensión entre lo dicho como filosofía y lo no dicho como prejuicio, como válido subjetivamente, es la que debemos mantener en lo que sigue.

NOTAS

1. El pensamiento de Platón está centralmente presente en el ámbito de ideas en que se mueve Jacobi, introducido sobre todo por Hemsterhuis. Wieland llegó a escribir a Jacobi que el filósofo holandés merecía más que nadie el nombre de «Platón de nuestro tiempo». Algunos de los temas centrales de su pensamiento, Belleza, Amor, entusiasmo, configuración mítica de la Historia a partir de la categoría de la Edad de Oro, etc, son variaciones de pensamiento platónico; cf. para todos estos temas Hammacher, *Unmittelbarkeit und Kritik*, pp. 123-162.

2. El tema del instinto será objeto de un amplio tratamiento en nuestro último capítulo.

3. «Nosotros nos encontramos en la verdad» (*W*, VI, 168).

4. También se podría decir el contemporáneo de Kafka, el contemporáneo de la experiencia auténticamente burguesa que se mantiene en una constancia indudable a lo largo de los dos últimos siglos. Uno de los rasgos fundamentales de esta experiencia es la elevación a central para el significado de la vida justo de las relaciones humanas más alojadas en el seno de la familia. Cualquiera que lea la revisión del mito de Abraham que lleva a cabo Kierkegaard en *Temor y temblor*, Kafka en su *Carta al padre*, Jacobi en *Allwill* y Freud en su revisión del mito de Moisés, adquiere la convicción de que la problemática de la relación padre-hijo está en la base de la cultura burguesa: el padre, alguien que aparentemente está ahí para defenderte, se convierte de repente y de manera arbitraria —por un mandato absoluto externo— en tu propio verdugo, que sin embargo te exige comprensión, que te pide compartir ese mandato, asumir tu propia muerte como necesaria en la cadena infinita de crímenes. La grandeza de Kafka reside justo en llevar la experiencia de su inmolación hasta el final, en negarse a introducir su propia expulsión del seno de la familia dentro de la historia sagrada en la que dotarla de sentido. Toda la reflexión de Jacobi surge en cierto sentido de la necesidad de establecer un pensamiento que le vuelva a ofrecer unas

señas de identidad tras la aceptación de la experiencia de su inmolación a la razón productiva familiar.

5. «Aquellos que se precian de que buscan la verdad meramente por la verdad, en verdad la mayoría buscan un sistema; y cuando han encontrado uno, ya están contentos» (*W*, VI, 168).

6. Para esta vinculación entre psicología del filósofo y la propia filosofía, cf. mi trabajo, «El Idealismo como Metafilosofía», en las *Actas del I Congreso de Filosofía del País Valenciano*. Cf. también para todo esto Verra, p. 277.

7. El aristocratismo implícito de este pasaje es algo que nos encontraremos repetidamente en Jacobi, y que va a recorrer toda la filosofía alemana alrededor del tema fundamental del Genio. Para un tratamiento de este tema, cf. B. Rosenthal, «Der Geniebegriff des Aufklärungszeitalters», *Germanische Studien*, 138, Berlín, 1933. Con el conjunto de problemas de este asunto determinado entramos ya en pleno Romanticismo. Cf. Holl, K., «Ueber Begriff und Bedeutung der "daimonischen Persönnlichkeit"», *Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, vol. IV, 1926, pp. 1 y ss. En la misma revista n.º III, 1925, pp. 401 y ss., cf. también el artículo de Wolf, H, «Die Genielehre des jungen Herder».

8. Cf. el siguiente texto: «Lo que el hombre busca es la alegría. Él busca, se dice, alegría en sí mismo, la que es constante, pues él mismo no puede nunca confiarse a sí mismo. ¡Falso!».

9. Verra, *op. cit.*, p. XIII.

10. Hammacher tiene razón cuando introduce toda esta problemática dentro del mundo de origen cartesiano, continuado en Alemania, en este sentido, por el pensamiento ilustrado de Mendelssohn. Cf. *Die Philosophie F.H. Jacobis*, pp. 10-19.

11. Se trata de hecho de la elevación de la razón a conocimiento inmediato de lo suprasensible, como ha mantenido Verra, pp. 271 y ss.

12. Cf. para todo esto los textos importantes de VI, 169: «Cuando el hombre dice: "yo mismo", parece entender bajo el concepto de Yo propiamente al hombre sensible, al hombre que siente. Quien sabe dejar fuera de consideración este Yo, se aproxima a una naturaleza más pura, a una naturaleza divina. El animal tiene un Yo, pero no puede decir: Yo mismo, porque él no puede decir: Yo un otro. Para esto se exigiría la representación de un Yo al que pudiera ser atribuido tanto el Yo mismo como el Yo un otro. [...] La razón es la conciencia del espíritu. Quien pierde la razón se pierde a sí mismo, la autoconciencia, el propio ser y permanecer de una persona. Personalidad es, por tanto, inseparable de razón y a la inversa. [...] Con la razón está necesariamente vinculada la libertad, y la conciencia de la personalidad es la conciencia de la libertad».

13. Cf. el siguiente texto: «Pero también nuevas ideas pueden alcanzar una tal soberanía. Si esto sucede, entonces se le da una nueva forma a la vieja idea. Así Pablo pasó de ser el perseguidor de los

judíos a ser el más tolerante de los apóstoles. La evidencia triunfa sobre todo. [...] La raíz de toda evidencia está en la conciencia clara de una percepción». Vemos aquí perfectamente cómo Jacobi hace de la razón una capacidad de la percepción de las ideas, de intuición espiritual de las ideas, en clara respuesta a la filosofía kantiana.

14. Para la estructura metafísica del pensamiento de Rousseau, cf. Moreau, *Rousseau y la fundamentación de la democracia*, Austral, 1977, Madrid, fundamentalmente las páginas 112-123, donde se trata el problema del bisustancialismo. Cf. también las *Méditations métaphysiques de J.J. Rousseau*, París, 1970, de H. Gouhier.

15. «La paz es la obra maestra de la razón. Esto no es sólo verdadero en relación con la constitución burguesa, sino en cualquier consideración» (VI, 151).

16. Así se defiende en el texto: «Es adecuado a la dignidad del hombre mantener a las inclinaciones en sumisión, dominarlas» (VI, 141). «Quien puede actuar desde la decisión de librarse de la inclinación presente, oponerse al movimiento de ánimo presente, a la pasión presente, de éste decimos que tiene un carácter, que es un hombre» (id., 143). «Aunque nosotros como seres finitos vivamos en el tiempo como en nuestro elemento, de tal manera que no nos podemos hacer de una vida fuera del tiempo ninguna representación, ciertamente somos tan íntimamente conscientes de nuestro Yo como algo extratemporal, que somos animados por este Yo a destruir todo lo temporal, de eliminar lo diverso, de transformar todo lo pasajero en imperecedero» (VI, 220). El lenguaje de la ascesis está santificado en otros pasajes desde una interpretación platónica de la tradición mosaica de la creación. De la misma manera que el género humano fue creado después de todas las especies animales, así cualquier hombre individual debe llegar a ser después de desplegar todas las disposiciones animales en sí y superarlas, abriéndose camino hacia la inmortalidad. La historia de la creación es la expresión cifrada de la historia de la personalidad, y las relaciones de Dios con el mundo son semejantes a las del hombre consigo mismo. (Cf. VI, 135): «El hombre, cuenta Moisés, fue creado el último: todos los géneros animales después. Este orden es repetido en cada hombre individual: primero van los instintos animales y groseros, el placer animal y grosero. Pero ha sido creado para la inmortalidad y puede encontrar el camino a la inmortalidad». Esta relación analógica entre Dios y mundo por una parte, y el hombre y su propia realidad por otra, es una idea que ya aparece en Hemsterhuis, sobre todo en el *Aristée*.

17. «El hombre se adjudica la capacidad de ser continuamente a partir de sus propias fuerzas, y en esto pone su honra» (VI, 143).

18. «Los hombres no buscan la verdad, la justicia y la libertad; ellos se buscan sólo a sí mismos; y ellos sólo saben buscarse a sí mismos» (VI, 151).

19. Cf. para esto (VI, 169): «El hombre racional, el investigador,

busca continuamente la conexión de lo contingente con lo necesario, esto es, busca cómo se conecta la parte que percibe con el todo que necesariamente tiene que presuponer. En tanto se encuentra el todo para la parte, o indica a la parte su lugar en el todo, gana conocimiento».

20. Para la fortuna del ideal moral como ideal de coherencia, cf. las *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* de Fichte, dadas en Jena en 1794, obra que Jacobi recordará en su carta abierta de 1799 como inspirada en su propia filosofía.

21. Cf. este texto: «Ellos —Bayard, Montrose, Ruyter, Douglas, etc.— no eran lo que el azar quiso hacer de ellos, sino lo que ellos mismos habían decidido ser. Aquel que no considera la ley que quiere seguir como un Dios, éste tiene solo una letra muerta que en modo alguno puede animarle» (VI, 139).

22. Cf. (VI, 151): «¡Lo que no han ensayado y aplicado los hombres para garantizarse recíprocamente su unidad, el ser y permanecer de nuestro Yo! Todas las constituciones burguesas tienen por primer y último fin que la voluntad de hoy valga también para mañana. Por esto era tan sagrada la religión para todos los pueblos: ella fijaba la mutabilidad de su naturaleza».

23. Indudablemente los *Himnos a la Noche* representan una renovación de la experiencia mística, pero ahora desde una clave ontológica que le ha proporcionado el pensamiento nihilista que encuentra en Jacobi su más grande impulsor. Quizás la obra entera de Novalis consista en un poner a Kant invertido, en la denuncia del terreno del fenómeno, de la luz triste del día de la tierra —para Kant la única realidad— como campo de la nada, y la exigencia de una experiencia de la desesperación y de la noche. Pero esta inversión y denuncia de Kant, y esta misma experiencia de la resurrección tras la desesperación, son ya la estructura del pensar de Jacobi, independientemente de su relación o no con Hardenberg.

24. Cf. para el origen de la filosofía de Reinhold y el problema de la religión, mi Introducción a la edición de *Sobre el fundamento del saber filosófico*, de próxima aparición en «Textos Cardinales» de la Editorial Península. Para los planteamientos fichteanos en paralelo, cf. mi traducción de los *Aforismos sobre religión y deísmo*,revista *Er*, número IV. Seguirá un breve trabajo sobre la primera recepción fichteana de Kant en el contexto de la problemática de la filosofía de la religión, esto es, de la mediación entre determinismo y religión cristiana.

25. Sobre este tema ya había publicado Herder un breve tratado en el *Teutsches Merkur*. Goethe indudablemente centra en él todas sus preocupaciones en *Werther*. El pensamiento de Schiller es aquí más complejo por participar de toda la metafísica neoplatónico-leibniziana cuyo abandono marcará el momento crucial de su aproximación a Kant. Efectivamente, el amor es una potencia cósmica cuya atracción reúne tanto a los elementos del mundo corporal como

espiritual. Cf. *Philosophische Briefe, Samtliche Werke*, Hanser, V, p 353. Cf. para todo esto el trabajo de J. García, «Totalidad y armonía en los escritos del joven Schiller», en *Actas del II Congreso de Filosofía del País Valenciano.*

26. Cf. para las relaciones de Hemsterhuis y Jacobi en este problema del diálogo, Hammacher, *Die Philosophie F.H. Jacobi*, pp. 38-39 y ss.

27. El problema del diálogo, considerado desde el sesgo teológico, cristaliza en Jacobi en una teoría de la prescindibilidad de toda letra, esto es, en la necesidad de que el lenguaje sea espiritual, jamás cosificado. Este principio es el que exige que la relación hermenéutica sea intuitiva e inmediata: sobran los conceptos —desde una perspectiva kantiana— y las palabras —desde una perspectiva hamanniana—. Como ha recordado Ollivetti, siguiendo a Verra (pp. 216-222), Jacobi tiene una noción del lenguaje como expresión y decaimiento del espíritu, como muerte del espíritu, con lo que el diálogo vivo entre espíritus tiene que superar todo lenguaje. Hamann, por el contrario, tiene una concepción luterana según la cual el espíritu está caracterizado intrínsecamente por la propiedad de la palabra, por lo que no puede vivir fuera del lenguaje. Cf. Marco M. Ollivetti, *L'esito teologico della filosofía del linguaggio de Jacobi*, Padua, Cedam, 1970, pp. 122-123. El propio Hammacher ha tratado este tema en el Coloquio sobre Hamann de Lüneburg, 1976, en un trabajo titulado *Der persönliche Gott im Dialog*?, pp. 194 y ss., pero sobre todo en discusión con Metzke: el principio teológico de Hamann no es dialógico ni existe la noción de Dios personal, por lo que Jacobi no se puede hacer un epígono de Hamann (cf. pp. 196-197). La razón está con Hammacher.

28. Vinzenzo Vitiello ha escrito un reciente librito, magnífico y bello, sobre *Ethos ed Eros in Hegel e Kant*, Edizioni Scientifiche Italiane, 1984, donde muestra que el propio surgimiento del *ethos* kantiano implica ya la ruptura con los vínculos amorosos que unen al hombre con la tierra. Un pensamiento que se levanta sobre el *ethos* apenas recuerda ya aquel profundo ligamen, pero tiene necesidad de elevar a principio inmediato la escisión. Por eso no hay un texto de Kant sobre el amor como *Liebe*, y cuando usa este concepto es para afirmar que debe convertirse en amor práctico y no patológico (*KpV*, A, 13). Por eso nadie tiene el deber de amar, dirá Kant en un texto absolutamente antirromántico (*Metaphysik der Sitten*, A, 39-42). Por eso siempre van juntos *Liebe und Achtung*, como el rasgo más genuino que debemos tener hacia el otro. El libro de Vitiello merece desde luego un análisis más extenso.

29. Este es el formidable avance que se registra en filosofía con el texto de Schelling, *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, sobre todo en las cartas VII y VIII (cf. mi edición, pp. 115-123).

30. Brentano llamó a Jacobi «Superintendente del cielo» en una carta a Achim von Arnim, 18-3-1804. (*Brentano Briefe*, ed. F. See-

baer, Nürnberg, 1951, B, I, 306.) Schopenhauer era mucho más brutal: le llamó sencillamente *Atheistendenunzianter* y lo colocó en la cima de todos los filosofastros y fantasmas (*Phantasten*) («Kleinere Schriften, II», en *Diogenes*, 1977, p. 186).

31. Esta polémica ha dado lugar a que se vierta mucha tinta. La posición de Verra es que resulta difícil otorgar a cada uno de los personajes una posición ética, ya que no se puede llevar hasta las últimas consecuencias sin forzar mucho la correspondencia. Al fin y al cabo, reconoce que es preciso tener bien presente que Jacobi quiere expresar la naturaleza humana en todas sus tendencias contradictorias, difícilmente expresables en una teoría ética cerrada. El texto más claro de la posición de Verra es el siguiente: «todos estos motivos, sea por el modo en que vienen presentados, sea por lo que espera el ulterior desarrollo del pensamiento de Jacobi, no parecen constituir tanto principios o doctrinas bien definidas, cuanto aspiraciones, formas de sensibilidad y de interés, abiertas a muchas salidas posibles a veces contrarias entre sí, salidas que Jacobi anhela individualizar y en cierto sentido experimentar. [...] Lo que se acuerda perfectamente con el carácter intrínsecamente problemático de las novelas» (*F.H. Jacobi, dall'...*, p. 37). La exposición de los temas centrales de las novelas se halla en las páginas 39-61. En este asunto, creo que Verra peca por exceso de cautela y que su aproximación es demasiado externa a la evolución del pensamiento de Jacobi. Cf. también las pp. 16-20. Creo que no es acertado pensar que en las novelas se exponen Ideas, como quiere Heraeus (*Jacobi und der Sturm...*, p. 101), o principios: se exponen estados de ánimo, situaciones existenciales en las que aparecen implicadas personas o individuos inevitablemente. Otra posibilidad es ver en las novelas una suerte de itinerario espiritual de Jacobi como punto de verificación. Pero esto tiene sus defectos ya que atribuye a Jacobi posiciones basadas en inducciones psicológicas no verificables (cf. pp. 37-38). Para rechazar esta posibilidad Verra se basa en Bollnow, quien considera difícil identificar a los héroes con Jacobi, pues aquéllos ni siquiera en las primeras ediciones pueden considerarse como portavoces incondicionales de las posiciones de Jacobi (Bollnow, p. 42). Por tanto, Verra prefiere ver las novelas desde un interés naturalista: Jacobi las escribe con ánimo descriptivo, con una voluntad de objetividad irreductible a un esquema dialéctico único (Verra, p. 39). En efecto, puesto que la literatura se basa en la vida, lo que se describe en estas obras son hechos (Verra, p. 14). Su finalidad es revelar la existencia y «persuadir mediante la intuición», mediante las representaciones individuales, por la sensibilidad y no por la razón, ya que la dimensión sensible y pasiva es inalienable en el hombre (p. 15). En este sentido las novelas son una forma adecuada de representación filosófica, al menos de esta filosofía. Pero Verra está lejos de aceptar la tesis de Zierngiebl, para quien de hecho las novelas son las únicas obras auténticamente filosóficas de Jacobi,

salvo en el sentido de una biografía idealizada, hecha teoría. Por eso tampoco se trata de que Jacobi exponga ideas, como quiere Heraeus en la cita ya mencionada de la p. 101 de su libro. De hecho esta era la posición de Körner y de Schiller, para quien las obras tenían una escasa elaboración artística, con lo que la filosofía aparecía demasido descarnada (cf. Verra, p. 21). Pero creo que sin esa ambigüedad del propio Jacobi entre Teoría y Vida, que le hace exponer teorías de la existencia cuando él cree que expone biografías, no se entenderán sus novelas. En todo caso se trata de comprender la tipicidad de la filosofía de Jacobi, sin aplicarle modelos externos. Creo que estaba acertado Humboldt, quien mantenía que esa filosofía necesitaba justamente ese tipo de novelas y que había una indudable adecuación de medios y fines (cf. Verra, p. 31). Ya vimos la opinión de Schlegel en una nota anterior. Por mi parte creo que Goethe tenía razón cuando juzgaba que las novelas de Jacobi estaban a mitad de camino de todo: el tema podía desarrollarse literariamente, pero apenas quedó esbozado antes de limitarse completamente a una discusión filosófica. Sin tener en cuenta por otra parte la formación y la crisis de la producción literaria de Jacobi, apenas cabe hacer un juicio sobre el papel y el estatus de las novelas. Lauth, a su vez, en su aportación inaugural a la reunión de Düsseldorf (p. 2) muestra la necesidad de considerar a Allwill como un Fausto invertido, y de interpretar también *Woldemar* como una crítica inicial al Romanticismo emergente, esto es, siempre desde referencias culturales de la época, y en modo alguno desde el propio interior de las relaciones entre los personajes. Este sesgo es otra dimensión a tener en cuenta, ya que nos dirige realmente a los estímulos iniciales de la producción literaria de Jacobi.

Capítulo II

ENFERMO

Este capítulo quiere tratar los textos fundamentales de la experiencia personal de Jacobi, descubrir su medio social, su marco de prejuicios. De él tienen que salir a la luz los puntos básicos que nunca se harán tema de reflexión en sus escritos filosóficos, que nunca se cuestionarán en las obras de las décadas siguientes, ni se recordarán después. Y sin embargo están escritos, están textualizados. Si Jacobi permite que su pluma los escriba, sin embargo, es porque sirven para caracterizar personas ajenas, actores de sus novelas. Lo más genuino y propio sólo puede salir a la luz cuando se camufla bajo la forma de lo ajeno; la exteriorización de sus rasgos más básicos, la incapacidad de escribirlos con la asunción clara y precisa de que se escribe sobre sí mismo, esa será la causa fundamental de las dificultades de identidad personal que padezca Jacobi; la falta de consciencia de esa propia historia personal vivida desde el prejuicio, forzará a una dialéctica de la personalidad como espíritu en la que el individuo sólo tiene voluntad de negar su presente contradictorio y escindido para rehacerse de nuevo. La voluntad de Freud corresponde entonces a un momento de lucidez, un reflejo de salvación auténtica del hombre burgués, que se dispone a hacer su historia personal en principio sin ningún tipo de coartadas. Pero como actividad analítica, la de Freud supone y tiene en su base una producción cultural, reflejo de una forma

de vida, que no se permite decir aquello que determina el sentido de todo lo que se expresa.

La tesis general del presente capítulo es que Jacobi se enfrenta a la experiencia del choque con el mundo familiar burgués de manera dolorosa, porque le impone la experiencia de la represión, y le fuerza a interesarse por una problemática filosófica que potencia las propias contradicciones experimentadas con su medio social y con su propia experiencia personal. Todo ello irá entretejiendo un discurso interior del que aflorarán, en una proporción mayor de lo que ha visto Verra y otros estudiosos, las tesis preparatorias del Jacobi maduro. Por lo tanto, mi opinión es que con anterioridad al conocimiento de Goethe y de *Allwill*, Jacobi tiene unos rasgos propios profundamente decisivos para su desarrollo filosófico y personal. El grado de crecimiento autónomo, de despliegue filosófico y personal de Jacobi se descubre mucho mayor de lo que se ha creído, cuando se observa su auténtico punto de partida hasta 1774. Este hecho lo observó el propio Jacobi cuando presentó su teoría del genio en *Allwill*: él estaba alimentado de su propio germen, de sus propias raíces, desde hacía 10 años, y se concebía a sí mismo como un alma que desplegaba su personalidad desde sí misma. Y justo esta riqueza propia, esta profundidad de carácter, que en el fondo no puede querer decir sino agudeza y sensibilidad para los problemas y para el malestar que producen, es lo que debió impresionar a Goethe en su primera visita a Düsseldorf tal como se ha conservado en la correspondencia, y que en modo alguno permite dudar que ambos hombres se trataban en pie de igualdad.[1]

Pero ¿cuáles son los elementos de este conglomerado vital? Ante todo las relaciones con el padre y la experiencia de la vida familiar en la burguesía comercial de la época. Segundo, la estancia en Ginebra, donde tiene oportunidad de enfrentarse a la avalancha de las corrientes ilustradas y de abrir su inquietud a todo tipo de estímulos intelectuales. Tercero, su matrimonio y la experiencia de la vida familiar en el contexto de la gran burguesía ennoblecida del siglo XVIII prerrevolucionario. Cuarto, el enfrentamiento al mundo cultural de esa misma burguesía, al mundo del Rococó que representaban su hermano y Gleim junto con el propio Wieland, con quien acabará manteniendo una importante polémica. Tenemos entonces cinco puntos: represión, ilustración, comercio, Rococó y Wieland. Cinco elementos que van a saltar por los aires, por-

que en el fondo entretejen una experiencia de la contradicción que sólo se resolverá provisionalmente mediante la adaptación provisional de la ideología del Sturm und Drang. Vayamos analizándolos.

1. Represión

Jacobi nace el 25 de enero de 1743, como segundo y último de los hijos del matrimonio de Conrad Jacobi y Johanna Maria Fahlmer. Su hermano mayor, nacido tres años antes, preferido y mimado por su padre, se inclinó pronto hacia la poesía y la literatura, contando con la bendición familiar. Su carrera fue meteórica, casi tanto como su olvido posterior. Con veinte años era profesor en Halle[2] y pronto fue conocido como uno de los poetas más célebres de Alemania. Su poesía mereció un juicio muy negativo de Diderot, precisamente como respuesta a una traducción francesa de su hermano,[3] y desde luego la posteridad se ha dejado guiar por el agudo olfato del francés en cuestiones estéticas. Si menciono aquí algo del mayor de los Jacobi, antes de dar más detalles de la vida del propio Fritz, es porque la experiencia del descarado favoritismo de su padre y de la continua comparación con el «genio» del hermano mayor, debieron marcar al joven Jacobi y entenebrecer desde un principio las relaciones con el padre y su sentimiento de autoaprecio e identidad. Esto es algo frecuente en la vida. Pero lo peculiar aquí es que ese desprecio al hermano menor era rentable, jugaba dentro de las razones económicas, dentro de la lógica del negocio familiar. Si los dos hermanos sirvieran para la carrera de las humanidades, la fábrica del padre se quedaría sin gerente. Por tanto, Fritz Jacobi tenía que ser incapaz de seguir a su hermano a priori, fuera cual fuera su naturaleza. Este tipo de relaciones nos las ha dejado Jacobi descritas en un pasaje de *Allwill*, aunque ya hemos dicho antes que sólo se hace texto para describir a otro personaje, para servir de imaginería a la ficción. Se trata de la propia infancia de Allwill y dice así:

> Contaba su padre que de niño y desde sus tres años nunca estuvo sano, que siempre tenía chichones en la cabeza y rasguños. No se cansaría uno de oir narrar al buen Mayor las travesuras del niño y cómo él mismo y los preceptores no lo tenían precisamente por un niño del que hubiera que esperar

algo bueno, ya que con toda su viveza era muy perezoso para estudiar y si se hubiera manifestado en toda su sinceridad hubiera sido terco, obstinado y travieso. Se le tenía por débil de espíritu porque sus compañeros le aventajaban continuamente y le inducían sin dificultad a cualquier cosa, dejándole siempre pagar el pato. Me impresionan sobre todo algunos rasgos que lo dibujarán pronto y fácilmente.

Hacia los seis años se le metió en la cabeza que su columpio, al que llamaba su «Zorro» podría tener vida si pudiera hacerle volar libremente. Se torturaba incansablemente con los preparativos para su experimento, que por lo demás no se podía llevar a cabo con facilidad porque el columpio no reunía las perfectas condiciones. Una vez que lo puso en movimiento empujándole continuamente con el fin previsto, se dio cuenta inesperadamente que continuaba moviéndose. Empujó más fuerte al «animal» hasta que alcanzó bastante velocidad y estuvo a punto de dar la vuelta. Su alegría fue extraordinaria. Ningún hombre podría quitarle de la cabeza que su «Zorro» comenzaba a vivir y por nada del mundo hubiera dejado de creerlo. Era mediodía y Eduardo [Allwill] no tenía hambre. Su padre le avisó: debía bajarse del columpio. Pero aunque le temía mucho al Mayor, no podía obedecerle en esta ocasión: todo fue inútil. El Mayor, que quería hacerse obedecer incondicionalmente [*schlechterdings*], ordenó que bajaran al niño a la fuerza. Así se hizo y una vez que fue reñido debía sentarse a la mesa. No. No tenía hambre. Se le amenazó, se le forzó. Todo inútil: el veía únicamente a su «Zorro» y al cielo abierto.

Algún tiempo después se encaramó ya casi a oscuras, por la tarde, a un pedestal elevado, con el propósito de intentar saltarlo, pues después de varios intentos y muchos ejercicios creía estar en condiciones de atreverse a ello. Saltó con todo su valor, pero con tanta fuerza que se reventó la nariz. ¡Una tontería! ¡Pero tener que aparecer al día siguiente delante de su padre! El muchacho podía sufrir cualquier cosa en el mundo menos una riña... Esto le producía una gran congoja. A la mañana siguiente el tímido muchacho no quería bajar hasta que su hermano mayor, Wilhem, un muchacho delicado, elocuente y bueno, le aseguró solemnemente que el padre no se enfadaría por su nariz destrozada. La costó bastante pedírselo porque Eduardo ya había utilizado el arte de Guillermo en otros asuntos del mismo tipo; pero una creencia invencible en el fondo de su corazón borraba rápidamente su memoria, así que en este aspecto tampoco era más sabio. Eduardo esperó al padre en los brazos del hermano, siendo recibido de la manera prometida. Pero el padre no dejó de observar que llevaba la nariz destrozada. Rápidamente ame-

nazó a Eduardo y a Guillermo: ¡Embustero!, dijo al tiempo que le daba un empujón tan fuerte que caía cuatro pasos más atrás en una artesa de arena. El Mayor se separó de él y lo echó a un lado como al más despreciable monstruo.

Cosas parecidas sucedían todos los días, pero el coraje y el buen humor de Eduardo no se rendían. Pocos hombres han sufrido más golpes que él, pero nunca quiso comprar la menor afrenta mediante la sumisión voluntaria, ni endulzar las injusticias de los superiores con lágrimas y lamentos. Hace poco me contaba él mismo que una vez fue azotado casi hasta la muerte, pues su preceptor había intentado llevarle mediante preguntas socráticas a la confesión de que los palos eran beneficiosos y él siempre rechazaba la conclusión con su tozudez constante. Muchas veces recibió la culpa y el castigo que merecían sus camaradas, no tanto por una amistad entusiasta o por compasión, sino porque a él le asqueaban de una manera insoportable las súplicas y lloriqueos. Pero no había en él una sombra de atrevimiento, al contrario, era tan tímido y tan humilde frente a quien consideraba bueno, tan amable y agradecido, dulce y bueno que la mayoría lo tenían en parte por bobo y en parte por un adulador.

Si quieres volveré a este tema y te contaré los contrastes del pequeño Eduardo: cómo a pesar de su independencia no estaba hecho para la vida salvaje, sino para la paz, para una vida confiada; cómo siempre cavilaba y se entregaba a objetos invisibles, a pesar de todas sus inclinaciones violentas hacia el placer sensible, de toda su irreflexión en la actuación; de cómo a los catorce años se hizo pietista, etc. Es extraordinariamente importante saber todo esto del niño y observarlo después en el joven: al fin y al cabo siempre son las mismas cartas, barajadas o jugadas de la misma manera [I, 27-33].

Olvidemos al Jacobi real. Dejemos al margen que se esté aquí autorretratando; dejemos a un lado el hecho de que los detalles corresponden fielmente a su vida real: su mala salud, la pésima relación con el padre,[4] el peso del ejemplo del hermano, mucho más dócil o mucho más libre, la desconfianza propia y ajena por su talento, que el joven Fritz confesará al sabio Le Sage y que narrará en su *David Hume*.[5] También está comprobada su pertenencia al grupo pietista Die Feinen,[6] la inclinación hacia la especulación filosófica en un sentido peculiar, su entrega a los objetos invisibles.[7] Digamos sólo de paso que Allwill no es enteramente Goethe, sino que integra lo común de Goethe y Jacobi, aquello en lo que Jacobi ponía la identidad de sus almas gemelas, los rasgos de una

individualidad característica o genial. Pero dejando aparte todo ello debemos concentrarnos en la personalidad que está textualizada, en el relato únicamente y en su verdad propia, no referida a la verdad de una vida, incluso sabiendo que Jacobi es autoconsciente de la importancia de saber y conocer la infancia: aquí están las cartas de una vida, las que permiten entender las jugadas posteriores. En toda su obra está presente esta convicción de unidad vital, de destino, de obligación: en todas sus obras principales hay apelaciones a las experiencias que predeterminaban y hacen explicable su posición estrictamente filosófica.

La cuestión fundamental es que cuando Jacobi describe una experiencia originaria a la que quiere asignar un papel determinante sobre la vida de un individuo, dejando al margen el que éste exista o no, lo hace en los términos mencionados. Para Jacobi, en ese texto hay una personalidad con capacidad de proyectarse virtualmente sobre la existencia entera del individuo. En términos literarios: hay un carácter, un *ethos*, independientemente de que sea el suyo. Desde esta perspectiva, el texto adquiere así la dimensión de teoría. Y la clave para la definición de ese carácter es su descripción en términos de contrastes, de contradicción: tímido y obstinado, agradecido y violento, humilde y altanero, cobarde y valiente, receptivo y orgulloso, incapaz de concentrarse en el estudio pero con un mundo rico e intenso, riguroso con los demás y adulador, independiente y deseoso de reconocimiento, sin confianza en sí mismo pero sin resignarse a pensar algún día por su cuenta, consciente de sus inclinaciones violentas hacia el placer sensible y siempre refugiado en los objetos invisibles. Ciertamente tenemos aquí elementos contradictorios que además son reconocidos como tales y, por tanto, un caldo de cultivo idóneo para potenciar la experiencia filosófica en la forma en que la hemos descrito en el capítulo anterior.

Pero debemos profundizar en el texto literario porque los adjetivos matizan la comprensión que Jacobi tiene del carácter que fuerza a la experiencia filosófica. En esa realidad escrita hay dichas muchas más cosas. La experiencia del columpio es quizás una de las más evocadoras que Jacobi haya escrito. Comparada con las ciénagas sentimentales de Woldemar, llenas de afectación, posee una gracia y un ritmo indudables. Para entenderla como escena literaria hay que dar vida a la tensión con el padre. El Mayor no comienza aquí a reprimir el juego del niño. Antes bien, quien escribe ya sabe

que el padre «siempre quiere hacerse obedecer incondicionalmente»; ha sentido ya antes la fuerza que a buen seguro va a usar de nuevo contra él. El niño sabe lo que le va a venir: será reñido, golpeado, sentado a la fuerza en la mesa familiar. Su obstinación consiste en que no le importa. El padre sabe también que mientras el niño aumenta la violencia de su columpio, en su interior ya se está rebelando contra él. Por eso interpreta su acción como rebeldía, obstinación, orgullo. Esas palabras están ahí porque existe ese doble conocimiento. El combate entre el padre y el hijo es perfectamente consciente; cada uno posee sus armas y conoce las del otro. Es sordo, pero transparente.

Por eso el niño de esta historia sabe que el Mayor acabará haciéndose obedecer, pase lo que pase, absolutamente. ¿Por qué combatir entonces? No hay respuesta a esta pregunta. Será un instinto. El columpio volará, se hará vivo, correrá por el cielo abierto. Con un poco de suerte le llevará lejos del padre que rapta la personalidad y podrá vivir en paz. Pero la imagen del padre sigue el vuelo del columpio, está siempre delante, son las propias alas ficticias del animal de madera. Sólo que esa imagen impulsa más y más hasta los límites de la destrucción del movimiento, porque esa imagen va siempre consigo. El mecanismo de la represión está perfectamente descrito donde no se quiere: en la violencia del movimiento y en la endeblez del niño a su merced. La enfermedad que produce es una huida con sombras que siempre hay que repetir, un gozo señalado y marcado con la conciencia de culpa, de la violación del orden. Conforme crece el placer de ser libre, la huida avanza y avanza la culpa. El infierno de un ansia de paz nunca satisfecha, que estaba en el fondo de la esencia de la experiencia descrita por Jacobi, tiene su asiento en este tipo de carácter hecho literatura en Allwill. La inclinación, la pasión humana, como cualquier otro movimiento natural, tiene su fin, su telos, es algo que exige y permite medida, como todo lo finito, como cualquier otro fenómeno. Jacobi nos descubre el mecanismo por el que llega a convertirse en desordenada al hacerse infinita: su consideración como rebelión, obstinación, atentado contra la autoridad, esto es, por la represión, que falsea para siempre con la culpa el fin natural de la misma y hace imposible el disfrute en que podría concluir. Cuando Jacobi acaba su relato dice: «Er sah nur seinen Fuchs und den Himmel offen». Compone entonces en silencio una escena literaria de contraposición: una mesa bien servi-

da y un padre autoritario que el niño no quiere ver. Sólo ante eso no dicho aparece en Jacobi la necesidad de escribir esas palabras.

Mas Allwill se sentó a la mesa. El mundo en la escena queda tras la ventana. Su placer, su vida, su libertad, fuera. Al fin y al cabo nadie tuvo la culpa de la primera obediencia salvo el que nos la impuso. Así que la única opción de Allwill es pensar el cielo abierto, no vivirlo. El largo camino de la experiencia filosófica que el carácter de Alwill determina es el de acostrumbrarse a una cierta felicidad de puertas para adentro. Allí podría sentarse otra vez en su columpio y reírse abiertamente de sú padre. Pero, enfrente, también su padre podría seguir vanidoso y triunfante viendo al niño sentado de hecho en la mesa familiar. El modo de equilibrio de la filosofía es el que deja a todos contentos: el mundo familiar intocado en su realidad, el mundo del individuo resarcido en su venganza pobre. Posteriormente veremos los detalles de esta proyección. Ahora lo que nos interesa es el sufrimiento que narra.

Porque ante todo hemos descubierto escrito en el texto un contraste aún más profundo que todos los que Jacobi ha elevado a conciencia: el que enfrenta lo que está fuera con lo que está dentro, el que opone padre y hogar al cielo abierto libre. La contraposición antinómica de dos cosas igualmente necesarias, la imposibilidad de síntesis de las mismas, se proyecta así a todas las demás parejas de palabras: la imposibilidad de reconocer en la familia un espacio abierto es lo que hace al muchacho soñador y ensimismado, inclinado a lo invisible ya que lo visible le niega, necesitado de sentirse en aquello ya que el padre visible le expulsa como el peor de los monstruos; la expulsión impone la necesidad de defender esta realidad secreta e ideal que determina su actitud arrogante y orgullosa, obstinada. Él tiene su mundo, y lo siente tanto más, con tanta más realidad, cuando el mundo familiar, la sensibilidad real, corporal, material, le golpea casi hasta la muerte para que confiese una culpa de la que no tiene noticia. La realidad de la idea sólo alcanza valor para sustituir la decisión de nihilismo vertida sobre la realidad sensible. Esta es la base que presupone un carácter como el dibujado por Allwill. En él ya se ha olvidado, sin embargo, que antes se deseó de manera inmediata la síntesis de esos dos mundos escindidos, el de «fuera» y el de «dentro»; de lo exterior y lo interior: que el deseo presupuesto de Allwill fue sentirse acogido

en una libertad concreta, familiar, visible y sensible. Sólo desde este presupuesto tiene sentido su dolor.

Confesión (*Geständnis*) es la palabra clave para comprender a Allwill. Tiene que confesar que la represión es buena, participar de la evidencia de que la disolución de la realidad sensible es la disolución de una apariencia. Tiene que ser sabio, es decir, no perder la memoria de esa evidencia. Tiene que abjurar de su individualidad. Es llevado a la muerte —expresión suprema del nihilismo— se nos dice en la escena. Parece evidente la estulticia del preceptor: la muerte próxima —para un niño golpeado la experiencia de la muerte próxima viene con el primer latigazo— significa la confesión de la realidad del mundo invisible. Pero es justo lo que todo preceptor quiere conseguir: que el joven encuentre su realidad en un mundo ideal y fingido, en una filosofía de lo invisible. Este mundo sólo se puede levantar sobre la nada de la vida visible familiar. Ante la experiencia descrita se descubre con toda su plenitud, como única realidad, como creencia absoluta. Allwill se hace un *Schwärmer*, un *Sturmer*, un *Mystiker*. Ciertamente, eso es lo que se le pide. Todo lo que Jacobi haga después, todo lo que polemice, juzgue, ataque, critique, denuncie y condene lo hará desde esta inocencia del que habla desde su mundo ideal, suficientemente sólido como para que el mundo real siga su marcha autónomo, negado como una nada personal a fin de que bajo ese camuflaje alguien imponga sus prejuicios de manera autoritaria y firme. La cuestión es que lo externo, visible, real y material es nada para aquel que ha sido expulsado de su reino, para aquel que ha quedado fuera sin ser acogido, como nos describe el Kafka de la *Carta al padre*. Nadie escoge el reino de lo invisible por principio. Sólo el que queda exiliado del reino de lo real, y en primera instancia del mundo familiar, tiene necesidad de paraísos ideales. La segunda escena del relato de Allwill es también reveladora.

Se trata de una escena de autoafirmación. Como tal se desarrolla en silencio. Allwill se prepara, se da fuerzas, se autoconvence de sus posibilidades en la sombra. Realiza el salto mortal en la oscuridad. Es alguien. Todos estos preparativos le hacen vibrar, sentir que no ha cedido, que aún no se ha entregado. Su salto es excesivo, desmesurado, desmedido, apropiado a su enorme necesidad de salir victorioso. El padre le promete un trato normal a su hijo preferido. Pero se siente engañado. Él no sabía que se trataba de una afirmación per-

sonal, lo más peligroso para su autoridad. Ese acto es monstruoso para él: «der Major entsetzte sich und warf den Thäter als das verächtlichste Ungeheuer von sich». La frase es bíblica: el padre echa de su lado a Jacobi como el viejo Dios echa de su lado a Adán. El germen de la desgracia humana como la represión autoritaria del padre, esa es la enseñanza primera de la Biblia que aquí personaliza Allwill. El sentimiento de arbitrariedad de esa imposición queda fijado en los mitos por el hecho del tabú, objeto de por sí indiferente, sin valor, pero cargado de significado arbitrariamente por quien posee el poder para hacerlo. Porque la rebelión contra él no es desde luego algo que se le hace al objeto, sino al poder del sujeto que impuso el tabú. Como si la afirmación de la individualidad en el mundo fuera una cantidad fija, que exige ser retirada de alguien cuando es poseída por otro, así la violación del tabú sólo puede ser entendida como una merma de autoridad y poder. La cuestión es que desde entonces el ámbito humano es un infierno, sólo dulcificado porque la débil memoria de la indiferencia feliz en que habitaba la vida antes de ese acto de expulsión obliga a calificar aquel tiempo como paraíso. El carácter de Allwill es el del expulsado justo por aquel acto de afirmación por el que él desearía ser reconocido y aplaudido. Esta experiencia marca de una manera muy concreta el tipo de relaciones de ese carácter.

«No hay mayor placer que ver abrir delante de sí un alma grande», escribe a Sophie La Roche.[8] Y ¿qué es el alma grande sino la que se afirma continuamente a sí misma? Lo que Allwill va a imponer, una vez descrito de esa manera, es obviamente una relación personal en la que se produzca un reconocimiento válido, esto es, tejido desde la simpatía, desde la igualdad de la comprensión del destino humano como destino individual. El camino de esta relación personal está jalonado por textos donde se nos habla de los interlocutores de Allwill: Sophie La Roche, Wieland, Goethe, Gallitzin, Forster, Humboldt, Hamann, etc. Luego, más tarde, con Dohm, Schlegel, Jean Paul, Fries. En todo caso sería inútil buscar en los años de formación de Jacobi una renuncia a la experiencia del salto de la columna: al rumiar el acto de su propio ejercicio, al medir sus fuerzas en silencio, al ensayar el obstáculo. Jacobi siempre entra en relación con alguien para llegar a ser él. Nunca se entrega, ni siquiera a Goethe. Siempre a cuestas con esa voluntad, Jacobi va a crear una sensibilidad que asustará a Wieland y que enojará a Goethe, pero

que en todo caso le forzará a estar solo, siempre en los márgenes de la vida de los otros. Esa sensibilidad hacía que Jacobi fuera para casi todos un adulador que sólo buscaba a su vez ser adulado, y por eso siempre desequilibrado, incontrolable; indomable pero al mismo tiempo con una exigencia de fidelidad casi enfermiza, que ha hecho que algunos autores hablen de un Jacobi débil y pasivo.[9] Pero lo específico de su carácter es más bien su extraordinario afán de sentirse reconocido incondicionalmente, como el hijo espera de su padre. Esa proyección es la que nos ruboriza hoy cuando leemos los textos de Jacobi en los que expresa —no describe— su personalidad.

Pero al mismo tiempo eso que hoy nos ruboriza, acabamos apreciándolo como el punto de máxima tensión de un equilibrio que intenta dar solución a su pasión dentro del ámbito de la sociedad burguesa, antes de renunciar por completo a todo, en un nihilismo universal de la sensibilidad. Punto de máxima tensión por cuanto se hace transparente el enorme peligro de rompimiento, de contradicción suprema. La evolución dialéctica de la experiencia de la personalidad que nos presentó Jacobi tiene, desde este punto de vista, un significado radicalmente diferente del que Jacobi pretendía subjetivamente darle. Cada una de sus etapas consiste en otros tantos ensayos voluntarios y febriles de reunificación de sensibilidad y mundo ideal —diferentemente proporcional— en lo que el joven Allwill, o el joven Jacobi, cifra su esperanza de sentirse acogido dentro de las pautas autoritarias y afirmándose al mismo tiempo en su realidad material y pasional. Vista desde el Jacobi maduro, sin embargo, esta experiencia dolorosa queda sublimada como experiencia de la formación de su personalidad hacia el Yo superior e ideal. Vista desde nuestra perspectiva, por el contrario, no es sino el continuo e irrefrenable avance de la negación de su realidad pasional, el avance hacia el nihilismo completo. Ambas descripciones son posibles. La diferencia entre ellas es que la primera bendice el dolor que la segunda cuestiona. Veamos un ejemplo de la descripción jacobiana de ese equilibrio en un texto de juventud. El texto que nos describe a Sophie La Roche pretende ser literatura también, esto es, presenta la experiencia tamizada por un código social. Pero transluce con absoluta claridad cómo ese mismo código se quiebra por todas partes. Hay una lucha aquí a fin de controlar la turbulencia de una pasión crecida por la propia dinámica de la represión y la mala con-

ciencia, y dejar las cosas donde imponen las prácticas literarias de la época, en el fondo prácticas sociales:

> La señora La Roche es una bella dama en plena madurez, de una mediana estatura. [...] Sus rasgos no pueden descubrirse porque su actuar sólo parece existir para que la más bella de todas las almas pueda tener expresión captable por nuestros sentidos. Su mirada pura y dulce otorga al corazón la tranquila bienaventuranza libre de deseos de los habitantes del Elíseo: la sangre sublevada tiene en su rostro que calmarse y hervir moralmente [I, 1, 113].[10]

Estamos en 1771 y Jacobi ya piensa y describe una experiencia concreta en términos platónicos: los rasgos físicos y materiales están para expresar el alma, la belleza física para que los ojos puedan captar la belleza moral, el exterior para servir de acceso al interior. La transformación de la materialidad y de la sensibilidad en moralidad es mucho más crítica e intensa —porque está literariamente más conseguida— cuando se reconoce que la sangre sublevada debe bullir moralmente ante su presencia. El entusiasmo de Jacobi es total porque cree estar en un momento de equilibrio, representando y viviendo algo pleno, sin escisiones: la realidad material no tiene que ser negada, sino que debe ser valorada como la necesaria manifestación externa de la espiritualidad. La sangre bulle de deseo. ¿De qué otra cosa bulle la sangre? Pero aquí tenemos un... ¡deseo moral! Su goce es legítimo porque en el fondo se trata de una experiencia purificadora y moral. No podemos desconocer que se trata de una tensión: es un momento en que las dos direcciones de la personalidad se ven colmadas: Sofía es un alma bella, como las que posteriormente definirá Schiller, lo que testimonia la posibilidad de reconciliación de la naturaleza y la moralidad mediante el *tertium* de la belleza sensible. El mundo podía aquí todavía aspirar a la unidad gozosa. Pero la descripción muestra perfectamente que esas dos direcciones son fuertes, agudas, y que no siempre pueden ser mediadas. Si así fuera, el texto literario de La Roche no hubiera sido excepcional, o mejor, *Woldemar* —que en el fondo lo desarrolla— no habría devenido tragedia. Pero todo esto es adelantar textos. Estamos hablando de los elementos de un carácter, no de los equilibrios que Jacobi conseguirá. Y lo que quería mencionar acerca de estos contrastes es la fuerza que en Jacobi tiene el polo de la afirmación pasional sensible, agudizado por la propia represión, por los

propios marcos contenidos de la práctica social.[11] Sin duda, esa zozobra le llevó a fortalecer la antinomia desde el lado del mundo inteligible, integrándose en el grupo pietista de Los Distinguidos. Completemos ahora la descripción de este otro polo del contraste, la alteridad de esta violenta sensibilidad, la experiencia de las cosas invisibles.

Hay dos textos de estas experiencias, ambos en las *Briefe*. El segundo es una ampliación del primero, pero éste es para mí insustituible porque nos coloca en el ámbito de su infancia, da ciertas claves del segundo, y además constituye un texto plenamente homologable al de *Allwill* en todos los sentidos. Veámoslos por orden:

> Llevaba aún ropas polacas cuando empecé a inquietarme por las cosas del otro mundo. Mi profundo pensamiento infantil me causó singulares visiones —no sé llamarlas de otra forma— que han continuado hasta el presente. El anhelo de alcanzar certeza a propósito de las más legítimas aspiraciones humanas se vio aumentado con el paso de los años y ha llegado a ser el hilo principal que debería hilvanar el resto de mis vicisitudes. Mi disposición original y la educación recibida se unieron para mantenerme en una justa desconfianza respecto de mí mismo y, posteriormente, en un deseo cada vez mayor de hacer lo que los otros podían. [IV*a*, 48].
>
> Aquella visión singular era simplemente una representación de una permanencia infinita completamente independiente de todo concepto religioso, que a la edad que he dicho y reflexionando sobre la eternidad «a parte ante» me asaltó con una claridad imprevista y me conmovió con tal violencia que di un gran grito y caí en una especie de desvanecimiento. Una reacción muy natural me forzó, tan pronto como volví en mí, a renovar aquella representación. La consecuencia fue una situación de desesperación inexpresable. El pensamiento de la *anulación que me había sido espantoso*, fue para mí aún más insoportable, pues precisamente tampoco podía soportar la visión de una permanencia eterna. [...] Desde que tuve esa representación me ha sobrecogido todavía a menudo. [...] Por mucho que desee quitarle importancia a este asunto, siempre será maravilloso que una representación *meramente especulativa producida por el hombre en él mismo pueda actuar de una manera tan temible que tema despertarla más que cualquier otro peligro*. [VI*b*, 67].

Lo decisivo del primer texto es que lo que en *Allwill* se presenta como inclinación hacia los objetos invisibles, aquí se nos presenta como una experiencia de angustia, de miedo,

terrible. Lo que antes se nos presentaba como un limbo dorado donde reposar, ahora se nos presenta como una amenaza tenebrosa y peligrosa. Es indiferente que estas experiencias hayan tenido existencia, igual que es indiferente que Galileo haya llevado a cabo sus experimentos mentales. La expresión matemática de los mismos es lo que cuenta. Los textos del filósofo son sus experimentos mentales. Lo que Jacobi nos describe aquí es teoría, vuelvo a repetirlo. Nosotros lo tomamos así. La filosofía del último Jacobi tiene por tanto como *bases teóricas* estos textos. No es que la filosofía de Jacobi tenga como base vital sus experiencias. Tiene por base sólo una experiencia: la de escribir justo lo que escribe. Sin esos textos no existiría filosofía en Jacobi: ellos forman parte de los prejuicios que, según el mismo autor, es preciso poner como *Grundsätze* de la filosofía. Así que el mundo inteligible es ante todo una angustia por las cosas del otro mundo centrada en ciertas visiones (*Ansichten*). En relación con estas visiones se pone en el texto el destino de la persona que habla, y esto no es sino la expresión filosófica de la tesis de que en la fidelidad a ese mundo inteligible reside la verdadera formación de una experiencia filosófica. Y, sin embargo, el segundo texto centra el hecho de la angustia, le da contenido filosófico, y permite matizar la expresión acerca del destino humano, del destino que Jacobi ve como el suyo.

El contenido filosófico de esta experiencia tiene que ver fundamentalmente con la temporalidad. Surge en el contexto de la reflexión acerca del carácter indefinido del tiempo tal y como se capta, por ejemplo, en la antinomia kantiana: no podemos otorgar al tiempo fenoménico un final «a parte ante». Esta representación es la de una duración infinita —*endloser Fortdauer*— construida a base de un fluir temporal continuo. Lo que permanece aquí es el propio fluir, no alguno de los momentos. Lo eterno no es sino el propio tiempo fenoménico, la imposibilidad de dar entrada a algo realmente permanente como realidad, que no tuviera que desgranarse en ese devenir, en esa secuencia. Estamos, por tanto, ante una representación del mundo que fuerza a la desesperación, pero que al mismo tiempo sirve de punto de partida a la experiencia filosófica: sólo la eternización del fluir y del devenir de lo que ha de ser negado, de lo sensible, puede despertar el instinto violento de la necesidad de estabilidad, de paz y de idealidad. Sólo en esta lectura platónica del texto estamos en condiciones de entender el giro que se nos descubre inmediata-

mente: la desesperación se produce porque esa experiencia queda interpretada como «pensamiento de la anulación» (*Gedanke der Vernichtung*). ¿Qué tiene que ver la experiencia de la eternidad del tiempo con la experiencia de la anulación? Sólo pueden conectarse ambos extremos si reparamos en que el reino del devenir, el reino del fluir temporal indefinido, ya está decidido como el reino de la sensibilidad carente de verdadera realidad. Sólo porque la realidad sensible queda categorizada como nada, el reino del fluir temporal indefinido (y, por lo tanto, pensado como absoluto), en tanto forma de esa realidad, queda pensado como la forma de la nada, como el pensamiento de la anulación, de la imposibilidad de la obtención de peso sustancial. Desde ahí surge el hecho de la desesperación y de la angustia. Y la cuestión fundamental es que esa experiencia como tal surge de una representación especulativa producida por el propio entendimiento cuando piensa la realidad fenoménica e indefinida del tiempo como devenir, esto es, como aún no-ser: «so wird es doch immer merkwürdig bleiben, daß eine vom Menschen selbst in ihm hervorgebrachte bloß spekulative Vorstellung auf ihm selbst so fürchterlich zurückwirken könne». Desde aquí ya no es posible seguir creyendo el juego de Jacobi, pensar que él cuenta experiencias reales, fechables, históricas, que deban ser comprendidas referidas a la vida: la construcción de estos textos literarios supone una elaboración tan doctrinal como cualquier otro texto filosófico; exigen un ajuste de tesis, una elección de palabras para la presentación de la teoría, una búsqueda de coherencia con la que defender en general el sentido de lo real. Y esto es así porque la «experiencia» que quieren exponer es una elaboración teórica. «Sie war, und hatte ein in dem Masse objetives Wesen, daß sie jede menschliche Seele, in welcher sie Dasein erhielt, gerade so wie die meinige afficiren müßte» (VI*b*, 69). ¿Se puede mantener que Jacobi cuenta algo que le ha pasado? No se trata de que a los cinco o a los doce años no le «podía» pasar eso a nadie. Se trata de que eso no le «pasa» a nadie en general: es un pensamiento. Lo real es la desesperación, la infelicidad, la angustia. Pero lo que Jacobi propone es una teoría sobre esas sensaciones. No es la angustia lo que debemos entender, sino su teoría. Ésta tiene esencia objetiva porque puede afectar a toda alma humana que la piense. Pero sólo si se piensa. Por tanto estamos aquí ante la construcción pensada de la experiencia de la nada, del nihilismo, como forma objetiva de experiencia humana.

Pero ¿qué relación tiene el otro mundo, el sensible, la experiencia de la represión, de la desconfianza de sí mismo, con esta experiencia inteligible de la nada? ¿Cómo juega esta última experiencia dentro del contexto de un carácter personal definido teóricamente como poseedor de una sensibilidad extraordinariamente aguda? Reunir todos estos elementos es entender la esencia del nihilismo. La clave de bóveda de todo es la interiorización y la secreta aceptación de la represión como programa: las mejores fuerzas, las que reconcilian al hombre consigo mismo por el placer que producen, tienen que ser eliminadas. Las que se desarrollan no se sienten íntimamente como propias y entrañan desconfianza. El desajuste entre lo que constituye su inclinación y lo que constituye su posibilidad no es tranquilizador. Ese continuo negarse, esa vida en la que poco a poco se atenta contra su propia realidad sensible, es en el fondo la única experiencia real de anulación. Y, sin embargo, constituye en cierto modo la propiedad del hombre, lo que es indiscutiblemente propio de aquel que ha interiorizado el pensamiento platónico acerca del mundo sensible. El proceso de destrucción es lo que da señas de identidad y sirve de clave de reconocimiento para el hombre; en cierto sentido es también un proceso de construcción. Pero si el hombre ha de llegar a ser algo positivo, permanente en este combate, éste ha de perder su faz de peligro, ha de ser dominada esa angustia que deja la sensación de anulación y de negación de todo lo sensible, lo que se alcanza justo desde el pensamiento de que ese ámbito sensible es una imposibilidad metafísica de ser. Ahí, en el reencuentro con esa problemática interior está su salvación como persona, una vez sufrida la experiencia irreversible de la libertad frustrada. Hacer de su problema su realidad; de su anulación, afirmación, como dice Schelling en las siempre citadas en este contexto *Philosophische Briefe*; de su muerte, resurrección. Ciertamente que lo que Jacobi describe es especulación. «No es una experiencia religiosa»,[12] pero acabará siéndolo porque sólo puede ser caracterizada como la experiencia cristiana del nacimiento del hombre nuevo. Sólo entonces saldrá a la luz la religión cristiana como aquella única que se basa en una especulación nihilista.

Ahí está la diferencia entre Goethe y Jacobi. El primero decide recuperar la libertad externa, mundana, sensible, real, que el padre le niega, quizás porque nunca valoró ni pensó la tragedia burguesa como destrucción total, como algo radi-

calmente antinatural. Jacobi es aquí más rousseauniano, y de ahí que tenga que sentirse a sí mismo desde la experiencia de la anulación, tenga que curarse del espanto de no ser mediante la construcción de un Yo ideal, porque la solución de la libertad material, entendida como libertad pasional, está bloqueada en sus textos desde la interiorización de la represión. Todo esto lo veremos en su proceso concreto. Pero me gustaría decir que la única realidad que analizamos es la de escribir, sabiendo que cuando alguien se permite escribir una cosa adquiere con ella el compromiso de hacerla vivible. Lo que decimos no es que Jacobi no pudiera vivir ciertas cosas, sino que *sólo* podía escribir ciertas cosas. Y el hecho de que no nos haya descrito nunca una pasión sensible que no esté tamizada por la interpretación sublimada del platonismo, que no tengamos ningún texto sobre ello, no es síntoma de que interiorizara la represión, sino el hecho mismo de que la ha llevado a cabo.[13]

2. Ilustración

En 1759, Jacobi llega a Ginebra. Su padre, a pesar de la negativa del muchacho, le ha condenado a una existencia de comerciante. Así que tiene que enderezar sus habilidades hacia las matemáticas, los números, el cálculo comercial. Además tiene que ser honesto porque la honestidad es ahorrativa; honrado porque la gente compra más a un comerciante honrado; insensible porque de otra manera no pondrá en primer lugar la razón de la firma; lúcido y desapasionado porque tiene que aprender lo que ningún hombre normal distingue: entre el dinero de la caja y el dinero personal; frío porque tiene que mantener separados sus dos Yo, el hombre y el tendero.[14] Así que Jacobi va a Ginebra a aprender contabilidad, economía, etc., después de una corta estancia en Francfort.[15] Ginebra, dice Zirngiebl, «era entonces un puntal fundamental de la Ilustración francesa, y con ésta, de una vida científica extraordinaria que no se encerraba en los gabinetes de estudio, sino que se diluía para mezclarse con la sociedad. Así, de repente, el pietista se vio en un mundo materialista».[16]

No era enteramente así, o al menos no lo era en el ambiente de Jacobi. Su maestro, Le Sage, era conservador en filosofía, un caos en ciencia y un hombre cariñoso y afable en su trato personal. Era lo que Jacobi necesitaba. La des-

cripción del momento en que trabaron amistad es sincera.[17] Un gran hombre le reconocía por fin. La figura del padre quedaba lejos en todos los sentidos. Porque el hecho es que en Ginebra pudo leer a Voltaire, a Rousseau, a Helvetius y otras figuras menores, con quienes los estudiosos han buscado relaciones, magnificadas en exceso, como Bonet, Duclos.[18] Pero como se puede testimoniar por la correspondencia con el librero Rey, las aficiones literarias de Jacobi eran extensísimas; su información amplia y su carencia de dogmas sorprendente. Como posiblemente el dinero no le iba a la zaga, podemos mantener que Jacobi se hizo en Ginebra un hombre culto, sin duda uno de los mejor informados de la Alemania de la época. Esto significaba ser ante todo rousseauniano. Ya de vuelta en Düsseldorf, su afán por conocer todo lo que hace referencia al ginebrino es extraordinario.[19] Pero no sólo se ha hecho culto: se ha hecho filósofo, liberal y de costumbres más saludables y libres. Veamos cada uno de estos puntos.[20]

Es imposible confesar admiración por Rousseau y por Diderot a la vez. Jacobi comprendió perfectamente la diferencia que hoy establecemos entre Ilustración materialista y la que no lo es. Y desde luego por sensibilidad, por historia personal, por temas y por necesidades vitales, Jacobi se inclinaba hacia Rousseau.[21] Es difícil profundizar en los rasgos filosóficos esenciales de esa relación. Jacobi admira a Rousseau como figura de la época y juzga a veces a la persona.[22] Podemos concluir que antes que con cualquier tesis concreta, Jacobi se identifica con el tipo de actividad cultural que lleva a cabo Rousseau: una producción a medio camino entre la filosofía y la literatura en la que la experiencia «íntima» del escritor se refleja en sus convicciones. De ahí que el Rousseau fundamental para Jacobi es el del *Emilio* y el de la *Nueva Eloísa*. Cuando Booy y Mortier dicen: «Jacobi debe a Rousseau su convicción indestructible de que el sentimiento es nuestro mediador con Dios y que el fundamento de la ética no está fuera bajo la forma del mandato, sino en nosotros mismos»,[23] no pueden querer decir sino que Jacobi se ha leído el *Emilio*,[24] sobre todo en su parte central: «La declaración de fe del vicario saboyano». Es curioso observar que las fuentes de la moralidad de Jacobi son también las fuentes de la moralidad de Kant:[25] en ese pasaje del libro de Rousseau pudieron encontrar ambos definida por primera vez la doctrina de la creencia moral como fundamento de la religión y de toda ética. Pero no se conserva ningún documento de crítica a

Rousseau por parte de Jacobi, mientras que tenemos todas las *Bemerkungen zu den Beobachtungen des Gefühles des Schönes und des Erhabenes* de Kant como testimonio de la insatisfacción del regiomontano con las instancias rousseaunianas para establecer su teoría (cf. *La formación de la crítica de la razón pura*, cap. I). Estas instancias eran la referencia a la inmediatez del sentimiento, la convicción en la inmaterialidad del alma, el bisustancialismo espíritu-cuerpo, que Kant atacará en los *Träume*, etc. Así tenemos que no sólo Jacobi asumirá la convicción de la prioridad del sentimiento sobre el razonamiento, sino también la de la inmaterialidad o espiritualidad del alma, la espontaneidad o libertad de la misma. Debemos situar en este punto uno de los problemas fundamentales de la época para Jacobi. Pero no es preciso pensar que Jacobi viera claro en esta dirección. Rousseau había despertado el problema en un joven de apenas veinte años. A diferencia de Kant, que en esos momentos tiene ya los cuarenta y una madurez intelectual envidiable —como lo demuestran las sagaces y profundas obras de 1760—, Jacobi busca instruirse y formarse un juicio. No puede quedarse en la «profesión de fe», porque siente inclinación a la reflexión. Lejos de ser un elemento más que deberá buscar su integración en un pensamiento maduro, como en Kant, Rousseau levanta en Jacobi los problemas, siembra las inquietudes, pero sin poder producir una respuesta filosófica creativa. No hay una recepción de problemas filosóficos aquí, sino urgencia de decisiones que pueden arrastrar consigo cambios radicales en las actitudes vitales. Por eso el problema de la inmaterialidad del alma es central, ya que de él depende toda la actitud moral.

Consciente de la debilidad de la instancia teórica, apelando a un sentimiento de la espiritualidad ahogado en los sentimientos mucho más palpables de la corporeidad, Jacobi busca una evidencia racionalista acerca de la sustancia de su alma que le ofrezca coartadas para una conducta que siempre le resulta contradictoria. Pero en modo alguno podemos suponer que el joven Jacobi sea ya el defensor de la intuición que conocemos. Ciertamente que no hay en él una antinomia entre demostración filosófica e intuición. El Jacobi del medio ginebrino lucha por una demostración racional de la inmortalidad del alma y por un sentimiento evidente de su realidad que frene la experiencia de la anulación que ya describimos, y le otorgue una coherencia que elimine una situación perso-

nal de contraste y contradicción. Fruto de esta voluntad de demostración y de búsqueda racional de la inmortalidad del alma —que implica dudas razonables sobre la posibilidad de existencia de una materia absoluta y que supone ya el planteamiento de la cuestión en términos de la dualidad libertad-necesidad, conducta moral y «libertina»— son una serie de lecturas de las que nos ha dejado testimonio en su correspondencia.

Así, en una carta a Le Sage le promete comentar un libro de psicología sobre la cuestión de la libertad y la necesidad.[20] Le Sage nos testimonia que ésta es una cuestión debatida por doquier en la época. Pero también nos indica el verdadero trasunto de la cuestión: la decisión al respecto implica automáticamente una toma de postura moral respecto a las costumbres y sobre todo respecto de las prácticas represivas. El mentor de Jacobi no es aquí más que un representante de la actitud tradicional ante la cuestión. Por eso le dice sobre el libro en cuestión:

> Les opinions sont saines pour le fond, mais exposées avec una duretée révoltante et prope à faire des libertins de ceux qui n'ont pas les excellentes dispositions à la vertu qui n'abandonneront jamais mon cher Jacobi [*AB*, I, 6].

El buen Le Sage tenía más de una razón para preocuparse por Jacobi justo en este terreno. Pero la continuación de la carta nos muestra por qué. Y es que Jacobi acepta a Rousseau como lo que él mismo debe ser, pero no como lo que de hecho es. También ha leído a Voltaire y Diderot, y su materialismo describe también una parte de la realidad que Jacobi integra en su compleja personalidad. Y aunque haya decidido su voluntad, debe también buscar las coartadas de la inteligencia frente al segundo grupo de autores. Que la influencia de Voltaire en esta época es clara nos lo dice el propio Le Sage:

> Je serais bien fâché que vous vinissiez à vous rendre coupable de cette precipitation [de abandonar a los sabios tradicionales como Newton, Locke, Leibniz, Pope y Malebranche] sur les simples conversations de M.S. et sur la lecture de Voltaire et d'autres beaux esprits [*AB*, I, 7].

La indicación del viejo Le Sage es demasiado precisa como para ser entendida como una mera precaución. Se cita a una

persona que debe ser muy cercana a Jacobi y que debe haberle introducido en estas lecturas. Por tanto, debemos alejar la imagen del Jacobi reaccionario, antiilustrado, etc. Es un resultado, no un punto de partida. Y un resultado de la aguda captación de hasta qué punto las premisas de la Ilustración destruyen su visión del mundo burgués, de la comprensión real de que ese mundo no puede sostenerse sobre los principios con los que coqueteó en su juventud. Así, pues, la trayectoria individual le hace acercarse a Rousseau. Pero todo ello dentro de un contexto de lucha interior en la que todas las lecturas sobre el tema de la antinomia alma-cuerpo son bienvenidas. A veces, las cartas de Le Sage apuntan a dibujar este estado de ánimo intranquilo, lleno de urgencias:

> Mais ce que j'y verrois de plus dangereux pour votre repos, ce seroit votre goût et votre sagacité pour les questions de metaphysique relatives a la religion [*AB*, I., 9]

No hay que sobrevalorar lo que Le Sage podía entender por sagacidad. Pero desde luego debía de observar la voluntad de Jacobi de sacarle punta a estas cuestiones, ante lo cual el conservadurismo del viejo se sentía en inferioridad de fuerzas respecto del discípulo.[27]

No hay que olvidar, tampoco, que la discusión sobre la dualidad alma-materia, espiritualidad-corporeidad, libertad-necesidad, tenía un cuarto e importante aspecto que la hacía aún vitalmente relevante. No sólo se trataba de expulsar la experiencia de la nada desde la convicción de la existencia del alma espiritual, sino también de poner fin al combate moral. El cuarto aspecto, por tanto, es el de la dualidad bien-mal. La búsqueda del bien, sin embargo, no es algo dejado al sentimiento, como en Rousseau. La nota de una carta de contestación de Le Sage a una de Jacobi nos permite aproximarnos a las posiciones de éste:

> J'ai lu et relu avec ravissement vos belles et neuves réflexions sur le moyen de rendre la raison que nous porte aux vrais biens aussi eficace que l'instint qui nous porte aux biens apparens; et j'en ai été extremement satisfait [*AB*, I, 17].

Tenemos aquí la necesidad que fuerza a Jacobi a combatir todos estos problemas: la de encontrar una orientación vital coherente. También vemos cómo para buscarla parte de una quinta antinomia entre razón e instinto, entre bien real y bien

aparente. Pero llamar a algo bien aparente es algo distinto de llamarle mal: refleja la experiencia propia de la seducción. Jacobi no es inicialmente irracionalista. Su posición madura será la del fracaso de la razón para solucionar las contradicciones mencionadas, y lo que debe hacer el historiador de las ideas aquí es mostrar la impotencia de cualquier razón para resolver esas contradicciones, propias de la burguesía que representa Jacobi, excepto la razón nihilista.

La última carta que se nos conserva de Le Sage nos ofrece otro sesgo de la cuestión. Jacobi no sólo busca la distinción rigurosa entre bien y mal, no sólo se esfuerza en oponer la razón al instinto,[28] sino que se pregunta por las razones metafísicas de la necesidad de sufrir las consecuencias del combate que él experimenta. Ya el hecho de esa pregunta por el origen indica una comprensión de la arbitrariedad de la tragedia de un combate doloroso respecto del cual Jacobi se siente inocente. Que Jacobi ha conocido esta actitud, queda testimoniado por la carta del 12.12.1767. La respuesta del maestro no podía sino empeorar las cosas. Veámoslo brevemente

Le Sage centra la cuestión en el mito de Pandora.[29] Esto significa no solamente preguntarse por qué existe el mal, sino por qué Dios ha dotado al mal de la capacidad de seducir. No testimonia sólo una experiencia de sufrir el mal, sino sobre todo de verse inclinado a apreciarlo como bello y bueno. Lo absurdo es la existencia de algo aparentemente bueno y deseable pero cuya atracción hay que reprimir porque en el fondo se trata de un mal. La pregunta es así sobre la *constitución* del hombre, sobre la propia interioridad, sensible a lo que ha de ocasionar su propia ruina. Jacobi nunca se pregunta si Pandora brindaba realmente la caja de los males. Alguien ha decidido que sí. Pero se pregunta por qué él los siente como buenos. Y ¿qué es lo que contesta el viejo maestro? En primera instancia mantiene que un *bon payen* diría que la razón de esta conducta de Dios «est cachée dans les profondeurs impénétrables de sa sagesse» (*AB*, I, 22). Pero ni siquiera Le Sage se queda contento. Porque la sabiduría divina debe tender sobre todo a la felicidad mayor de la más importante de sus criaturas. Así pues, hay que preguntar por qué «des maux réels se trouvoient indissolublement liés avec les biens qui nous destinoit le fils de Saturne?» (*AB*, I, 22). La vieja teodicea se restablece: o bien su sabiduría no es tan grande como podría parecer, porque no ha encontrado el mé-

todo de llevarnos al mayor bien por medio de bienes, o el poder de Júpiter no es el supremo, porque aun sabiendo encontrar medios no dolorosos para su fin, no puede propiciarlos porque hay otro poder coercitivo sobre la voluntad de Dios. El miope Le Sage debío de sumir al discípulo en terribles dudas al decirle:

> Et de réponse en réponse, il se verroit réduit à avancer que la nature essentielle des choses emportoit nécessairement une pareille liason [*AB*, I, 22].

Todo el carácter dual de Allwill, tal y como era descrito en el capítulo anterior, sólo podía expresarse por medio de una serie de antinomias, la más importante de las cuales ya acaba de manifestarse: Dios contra la naturaleza, *Deus sive natura*. Esto parece decirle Le Sage. El mal es necesario porque es natural. Esto hubiera obligado a cualquiera a plantearse: ¿Qué tipo de mal es aquel que nos parece un bien y que además es natural y necesario? No debemos dudar ni por un momento que Jacobi se hizo esa pregunta. Para que la filosofía de Spinoza tuviera un significado profundo para él, esa pregunta debió reverberar durante mucho tiempo en su mente hasta que llegó a su respuesta —en las antípodas de Goethe—: ese mal es el de la nada de una naturaleza meramente aparente, mero *Schein* producido por el espíritu que se desconoce...

Esta carta pone punto final a la correspondencia con Le Sage. Jacobi debió de seguir amándole,[30] pero no creo que siguiera considerándole su preceptor en activo. El silencioso pero obstinado Jacobi se había atrevido a dar el salto en solitario: Le Sage ya no podía reflejarle reconocimiento.

Sin duda no nos equivocamos si decimos que Jacobi era en estos momentos un espíritu relativamente libre. Sus marcos intocables eran la creencia en Dios y en la espiritualidad del alma, con las creencias morales que ello imponía. Su credo podría ser el del vicario saboyano. Pero, como sucede en Kant, este credo puede ser definido y justificado por un hombre al final de un ejercicio de reflexión, no al principio de su enfrentamiento con la filosofía; es un resultado potenciado por una conclusión escéptica común a Rousseau y a Kant. Y sin embargo ¿quién puede ser escéptico de la razón antes de ejercerla? Por tanto, con esas convicciones Jacobi se enfrenta y discute todo lo que cae en sus manos para alcanzar también

la paz de la inteligencia. Una vez más Booy y Mortier tienen perfecta razón cuando dicen:

> Lo que Jacobi reivindica es el derecho a leer e informarse en toda libertad, su independencia espiritual, su rechazo de todo conformismo, para mantener el debate interior en que su pensamiento se alimenta.[31]

Y algo fundamental en estas lecturas e informaciones son los ilustrados, tanto Ferguson y Montesquieu como Voltaire y Diderot.[32] Desde luego que su deísmo va a permanecer impermeable contra todo materialismo.¿Acaso no son estos ilustrados con mayor o menor sinceridad deístas en sus obras más reconocidas? Pero en el terreno político y religioso, Jacobi es un ilustrado moderado y liberal,[33] comparable en la época y en Alemania a Kant y a Lessing por su profundidad, amplitud y sinceridad de convicciones.

En efecto, la admiración de Jacobi por Montesquieu[34] es profunda desde el principio de su carrera intelectual y se mantendrá a lo largo de su vida en una fidelidad sólo compartida por Ferguson. Ambos representan para él un ideal de reforma de la sociedad aristocrática hacia postulados políticos y económicos liberales-burgueses, perfectamente aceptables para Jacobi, aunque no tanto para el medio noble-burgués en que Jacobi se va a mover en adelante, que veía en esta ideología liberal-burguesa más un pariente próximo del materialismo que su muro de contención.

Para Jacobi, como para nosotros, hay que distinguir entre Voltaire y Diderot. El primero goza de una alta estima en los años de formación de Jacobi, a juzgar por la insistencia de Le Sage en desprestigiarlo.[35] Podemos cifrar la simpatía con él respecto de las afiladas críticas a la religión positiva y a las instituciones eclesiásticas. Sin duda alguna leyó su *Carta sobre la tolerancia* y su *Diccionario filosófico*, deseando comprar su *Obras completas* a Rey, a quien en cierto modo admira por ser amigo personal de Voltaire.[36] Por lo demás espera con impaciencia la Enciclopedia,[37] juzga muy positivamente sus diatribas,[38] y sus amigos le envían noticias de estos hombres en sus cartas, sabiéndolas bien recibidas.[39] Diderot siempre fue y será otra cosa. De él ha leído las *Lettres sur les sourds et les muets*,[40] así como los *Pensées philosophiques*. Mantuvo cierto trato personal,[41] pero no fue completamente de su agrado. Reconocía su espíritu de fuego, su inge-

nio vivaz y atrevido, «aber gewiss ist das herrschende Gefühl des Schönen und Wahren nicht das, was ihn zum Genie macht, wenn er ein Genie ist».[42] Sin duda tenía Jacobi que desprestigiar este aspecto de Diderot, el más certero crítico de Francia, para quitarle valor al juicio negativo que hizo de la poesía de su hermano. Pero la impresión que le confiesa a Wieland es más interesante desde el punto de vista filosófico: Diderot es un «angemachter Atheist und folgich ein ächter Philosoph».[43] Su informe lo amplía en la carta siguiente de octubre de 1773. Nadie puede decir que Jacobi no vaya al grano:

> Zuerst von Diderot. Ein Christ ist er nicht; folglich hält er auch nichts vom dem Ausspruche des Apostels Paulus: niemand unter euch halte von sich mehr als ihm zu halten gebühret. —Y añade—: Überhaupt ist Diderot durch und durch affektiert; il ment de tout sa personne. Was er ist, ist er durch Kunst geworden et avec cela il a la manie de vouloir jouer l'homme simple, l'homme uni, le bon homme [*B*, I, 1, 217-218].

Por fin, concluye sobre su filosofía que hay que buscarla sobre todo en su *System de la Nature* (*sic*), donde se ha revelado radicalmente contrario a los principios de Jacobi sobre «metafísica y moral», ya que mantiene que el «sistema ateo le sigue pareciendo el más simple y el mejor». Tenemos aquí, por tanto, los límites del pensamiento de Jacobi: Diderot y el sistema ateo. Esto significa, como vemos, no que Jacobi tuviera las cosas claras en este terreno, ya que al fin y al cabo juzga a Diderot como el auténtico filósofo, pero sí que reconocía claramente sus *Vorurteile*, sus propias decisiones filosóficas. Mediante una especie de moral provisional intocable en la vida, Jacobi es un *Christ*; pero eso le permite albergar en su casa a un ateo a fin de polemizar con él y tranquilizar su cabeza. Helvetius también será una lectura frecuente,[44] sobre todo alrededor del problema de la concepción materialista de la felicidad. Pero hay que decir que estos límites permiten el deísmo como una posibilidad a discutir firmemente asentada en la experiencia intelectual de Jacobi. Y un deísmo, aquí está lo problemático, que no ha definido perfectamente sus relaciones con la religión cristiana. Su posterior rechazo del deísmo estará motivado tanto por la propia evolución de Jacobi como por la comprensión de que la lógica del deísmo no sólo impone posiciones ostensiblemente anticristianas, sino ateas.

Desde luego que éste es un tema central en la comprensión de lo que significa Jacobi en la cultura filosófica alemana. Sus pensamientos sobre la religión merecen una minuciosa atención porque van a definir la problemática del giro del idealismo a partir de 1800. La primera noticia nos la da una carta al editor ilustrado Rey. En ella se puede apreciar que Jacobi tiene conciencia del papel positivo de la dinámica de la teología protestante como instrumento de liberación del pensar, como proceso de secularización respecto de toda autoridad eclesiástica.

> Es sorprendente que entre nosotros sean los teólogos los que combatan la superstición con más fuerza y éxito. Hace poco, un doctor en teología, Mr. Toelner, ha publicado un libro en el que prueba evidentemente que la revelación natural es suficiente para conducirnos a la salvación [*B*, I, 1, 61-62].

Naturalmente, este juicio implica una aceptación de los resultados del escrito y nos sitúa de lleno en el núcleo de convicciones de Jacobi: su afirmación de una religión natural y racional, puesto que de hecho es objeto de demostración, en modo alguno vinculada a una iglesia o credo ortodoxo. Pero los testimonios más claros de las ideas religiosas de Jacobi de esta época nos los ofrece su correspondencia con Fürstenberg desde 1771 a 1779, en la que se trata de la reforma del plan de estudios y de los estatutos de las órdenes de monjes.

El contenido de tales reformas, emprendidas por el conde Fürstenberg, me es desconocido. Lo que sabemos es que Jacobi lo considera «un excelente triunfo de la sana razón y de la verdadera filosofía» (*B*, I, 1, 118). Por tanto, todo lo que Jacobi continúa diciendo está en consonancia o es verdadera filosofía. El primer postulado de la misma consiste entonces en que «se debe enseñar separadamente en los colegios la moral natural o filosófica, y la moral cristiana». Para Jacobi, la religión revelada destruye «el germen precioso de la moralidad en el corazón de los niños», tal y como defendía Rousseau, porque «aprenden a considerar los preceptos como encarnación de la voluntad arbitraria de un ser poderoso».Tenemos noticias fieles que nos autorizan a pensar que Jacobi identificaba conscientemente esta religión con hábitos de relaciones humanas apegados a las estructuras de autoridad. Casi al final de su vida dirá que le resultó imposible aceptar

la religión de sus padres porque le fue imposible aceptar la autoridad de sus padres. El rechazo de la religión revelada y arbitraria es íntimo, directo, y demuestra que, pese a todo, la actividad filosófica representaba para Jacobi, si no el intento de liberarse de todos los marcos conceptuales de obediencia impuestos por su entorno, sí al menos el reconciliarse con ellos mediante una selección y justificación racional de los mismos y una oposición cerrada a los demás.[45]

Lo que Jacobi opone a la moral revelada, lo que entiende por moral racional, se concentra en una expresión bien conocida de Rousseau: los deberes esenciales de la humanidad, que vienen representados esencialmente por las virtudes antiguas, también encarnadas por los héroes más queridos de Rousseau, los que pudo leer en las *Vidas paralelas* de Plutarco.[46] En el fondo, virtud es inclinación a la sociabilidad (que se caracteriza como el instinto más noble del hombre), desarrollo de todas las disposiciones espirituales, amor a la comunidad patria como consecuencia de una constitución política adecuada, generosa entrega y, sobre todo, separación de la norma de la felicidad respecto de la observancia de la ley moral, aceptando una conducta por su valor intrínseco.[47] Frente a todo ello, la época viene caracterizada en términos igualmente rousseaunianos que evocan el *Segundo discurso*: es una época dominada por el egoísmo, el afán de riqueza, la pérdida del instinto de sociabilidad, de los sentimientos de compasión, de afecto y del desinterés.[48] Las prácticas educativas religiosas no son sino un síntoma más del espíritu de los tiempos, incapaz de nada generoso y grande. Es por tanto falso pensar que Jacobi toma de Rousseau sólo su espíritu entusiasta, como una mera forma que luego aplicará a otros asuntos. Jacobi toma de Rousseau su crítica a la forma de vida de la sociedad de mediados del XVIII, expresión del equilibrio entre las formas tradicionales del estado aristocrático y las formas burguesas ascendentes de propiedad y de protagonismo civil. Con ello también, valorando y criticando el materialismo como expresión de triunfo radical del afán de lucro, Jacobi cree estar buscando una nueva forma de pensar y sentir que dé expresión a un nuevo momento de aquellas relaciones y un nuevo equilibrio entre burguesía e ideología tradicional. De ahí que se oponga tanto a las manifestaciones típicas del antiguo régimen —religión[49] y nobleza[50]— como a las que cree expresiones filosóficas de una solución radical (materialismo y ateísmo). Su planteamiento crítico es esen-

cialmente rousseauniano y esta plataforma le va a permitir ser receptor del mayor rousseauniano de toda Alemania por aquel entonces: Inmanuel Kant. Sólo que ese componente queda acogido en él con el entusiasmo sentimental, que el de Königsberg se esforzó conscientemente en apagar, y dentro del contexto de una voluntad que busca una nueva alianza de la burguesía que exige la libertad material, productiva y política, con los aspectos ideológicos del antiguo régimen convenientemente reformados en una concepción de la religión y de la moral válida para soportar las contradicciones y las tensiones que aquella dimensión productiva determina en el sujeto humano.

Esta era ya, objetivamente vista, la función del ensayo de Jacobi: unos planteamientos políticos-económicos homologables con los de Montesquieu, esto es, los típicos burgueses: librecambio, división de poderes, secularización del Estado, etc. *Pero en modo alguno democratismo.*[51] Su ataque al materialismo no es tanto una crítica a la época sino una previsión de futuro: consiste en un distanciamiento de la burguesía radical democrática que va a iniciar el estallido revolucionario. Su ideal es aquí también conocido: una monarquía con un fuerte poder representativo del tercer estado y una anulación de la nobleza y de la Iglesia como poderes políticos.[52] Pero lo típico es que todo ello debe estar cohesionado con unas convicciones ideológicas morales antiguas, clásicas, sostenidas por unas creencias metafísicas propias del vicario saboyano —existencia de Dios e inmaterialidad del alma— que contrastan con, y limitan, los efectos perturbadores de una actividad económica tendente al lucro, como expresión de la actividad personal e individual.

Jacobi descubre que el ideal es una defensa de la forma liberal de la sociedad civil y del Estado, *sintetizada con un espiritualismo consciente de la inmaterialidad del alma.* Frente a la actividad económica ficticia de la nobleza y de la burguesía especulativa y cortesana, la doctrina fisiócrata, la actividad económica real que defenderán Necker y Quesnay; frente al hombre ficticio del lujo, de la nobleza, de la Iglesia y la burguesía radical avarienta, el hombre auténtico de Rousseau; frente al materialismo y su metafísica, el descubrimiento de la sana razón y de la integridad humana sentida. Y sobre todo la creencia de que el estado burgués puro y la religiosidad auténtica, el librecambio y el sentimiento de la sociabilidad, la introducción del espíritu de ganancia y la firme fe en la

espiritualidad, la defensa de la propiedad ya adquirida y el postulado de la libertad, la felicidad basada en dicha propiedad y la virtud, todos estos pares, son elementos coherentes, naturales, perfectamente ajustables y defendibles como propuestas para una sociedad como la alemana. Este es el espíritu de Jacobi aproximadamente hacia 1770. Su defecto: no poner en duda la forma de la actividad burguesa como marco de conducta humana, justo lo que descubre asustado Rousseau. Su inconsciencia: no descubrir que todo el sentimentalismo, toda la moralidad de Rousseau se alza vibrante contra precisamente esa forma de vida burguesa que Jacobi acepta como marco intocable. Sólo eso le hace creer que sus dos elementos, a saber, burguesía y cristianismo moral, son ampliamente coherentes. Con el tiempo irá alterando la valoración de los elementos que se propone sintetizar, la forma que tiene de describirlos. Pero no alterará la voluntad de sintetizarlos, de crear un mundo donde la actividad económica permita la aceptación de una espiritualidad que le trace sus límites, donde la racionalidad calculadora no posea un valor absoluto como propuesta ordenadora de la vida, sino únicamente válida para la ordenación de las cosas materiales de la propiedad. Lo que comprenderá Jacobi con el tiempo es que esta síntesis sólo es viable manteniendo un acuerdo de los valores religiosos cristianos, individualmente vividos como expresión natural del drama del hombre, y los valores de la racionalidad económica basada en el fisiocratismo. En el fondo, estamos aquí en una forma de reacción frente al sistema burgués puro, industrial, que señala el germen de todos los utopismos: formas productivas limitadas por apelaciones a la espiritualidad.

Naturalmente ya está en Jacobi la íntima comprensión de que esa apelación a la espiritualidad puede funcionar como límite a la actividad productiva material sólo si proviene no del frío razonamiento sino desde algo auténtico, dotado de fuerza, de sentido: no fruto de una teoría artificial sino basado en la realidad más auténtica del hombre. Pero esa realidad profunda no es por el momento el instinto de una manera unilateral. Su crítica a la teoría no es una crítica a la razón: es más bien al tratamiento escolástico de las disciplinas vitales para el hombre. La asimilación de razón a teoría y a sistema es una vez más resultado, no punto de partida de la filosofía de Jacobi. En la carta a Fürstenberg de 1771 se manifiesta siempre en la órbita de Rousseau, contra las «lange

Theorien»; se las considera como algo peligroso, se niega su efectividad para hacer virtuoso a un hombre sólo «durch die abstrackte Erkenntniss seiner Pflichten» (I, 1, 120). Pero no es un ataque contra la razón ni una defensa del carácter absoluto del sentimiento. Es más bien una defensa del requisito de que lo que descubra la razón tiene que ser real, esto es, sentido, con incidencia en la naturaleza humana. Este apego a la naturaleza humana revelada por el sentimiento está en la base y es más profundo que el intuicionismo; éste no es explicable sin aquello. Pero el mecanismo para describir y descubrir estas manifestaciones reales es la razón, la razón auténtica, el modo de pensar ordenado que puede hacer verdad la exigencia humana de felicidad y autenticidad. No hay todavía aquí huella del salto mortal ni de la negación posterior de la razón. Es sólo la íntima convicción y evidencia de que para luchar contra la deformación de los tiempos, esa larva virtuosa que existe en todo hombre no puede fortalecerse con las armas de los silogismos, sino con otros sentimientos fuertes:

> Habitúese el hombre al orden en el pensar; llévesele a un conocimiento exhaustivo del hombre y de la naturaleza y désele a su espíritu toda la corrección y finura de la que es capaz. Este será el mejor medio de hacerlo tan dichoso como la situación lo permita. Observará pronto si ha actuado de una manera disparatada, y puesto que en cualquier *ser racional* esta observación se acompaña de *manera natural* de insatisfacción y asco, se reformará por un *instinto natural* y apropiado. Formar al hombre de tal manera que en una situación cualquiera sea feliz y virtuoso, difícilmente se encontrará el secreto de ello alguna vez» [*B*, I, 121]

Los subrayados indican con fuerza el proyecto más originario de Jacobi: una nueva razón apoyada en la naturaleza, una coherencia en la ordenación de los instintos naturales con esa razón. Todo esto sirve para testimoniar que el proyecto de Jacobi hace juego dentro de los ideales de Rousseau, a la vez que, dentro de los ideales de la Ilustración moderada, dentro del apunte de una nueva época que se presagia. Pero si recordamos el problema que Jacobi discutía con Le Sage, el de la naturaleza del mal, el de la naturaleza como bien aparente, tenemos que en el interior de este proyecto se esconde ante todo una antinomia entre una naturaleza entendida como obstáculo para la virtud y otra noción de la naturaleza enten-

dida como instinto hacia la virtud. El descubrimiento de esta antinomia será decisivo para la evolución intelectual de Jacobi porque exigirá espiritualizar lo que antes era instinto natural hacia el bien. Pero para que ello sucediera tenía que manifestarse con virulencia ese aspecto fatal de la naturaleza como orden necesario del bien aparente, y con él la escisión definitiva y clara del propio Yo, lo que describimos como punto de partida de la experiencia filosófica.[53]

3. Comerciante

Lo primero que se aclaró para Jacobi a la vuelta de Ginebra fue su futuro. No desde luego sin traumas. Jacobi deseaba estudiar. Pero curiosamente no filosofía, ni matemáticas, ni economía política, ni teología. Quería estudiar medicina en Glasgow.[54] Aún años después se sigue preocupando por la materia. En 1767 le pide a su librero estudios relacionados con la medicina. Su tema no parece en principio especial: son obras sobre la hipocondría y las enfermedades nerviosas. Pero luego veremos que obedece a una preocupación personal por su propia salud, a una conciencia de su desequilibrio nervioso. Es posible, por tanto, que este fuera también el interés determinante para la elección de la carrera. De cualquier manera, su padre se negó en rotundo a dejar marchar al muchacho en busca de su salud. Es lo que había dicho siempre. Así que cuando Jacobi decide volver a Düsseldorf, hace una buena provisión de libros decidido a oponerse en silencio a su padre. De la misma manera que el niño Allwill ensaya en la oscuridad el salto desde la elevada columna, así Jacobi esconde sus maletas llenas de libros en su cuarto para ensayar a solas, con toda su obstinación, el salto al mundo cultural de la época que le produzca el suficiente autorreconocimiento. En ambas actitudes rige el mismo tesón: la oposición al padre, a dejarse determinar por él, convertido únicamente en su negador. Sin embargo, en ambos momentos se trasluce el mismo defecto: Jacobi no se enfrenta abiertamente; él sabe rodear, imponerse al final.[55] Es así como se nos demuestra la unidad de carácter de Jacobi. Condenado por el padre a una vida de comerciante, bajo la razón de que nunca alcanzaría la gloria del hermano, el agudo y obstinado Jacobi trabaja en silencio hasta estar seguro de que el padre se ha equivocado, hasta merecer la fama y el éxito, el liderazgo cultural

de su clase y de su mundo, cuando ya nadie se acordaba de su primogénito. Sin tener como referente ese tesón, esa fuerza, ese impulso, ese instinto, es muy difícil ver lo que Jacobi quiere decir.

Tenemos al joven de dieciocho años en la casa paterna. Pero ahora es otro. Es un joven ilustrado, agudo, informado, en modo alguno se resigna a ser el contable de su padre. Este pronto le cede una parte del negocio. Pero no se fía de Jacobi. Sospecha de su fuerza, de su obstinación, de su rebeldía, de la violencia de sus pasiones. En Ginebra sus costumbres se liberalizaron, como podemos deducir con claridad. Tras ese aire fresco, la casa paterna debía de resultar asfixiante, con sus pretensiones de austeridad, de buena fama, etc. El joven ilustrado con su cuarto lleno de libros franceses debía de tener para el padre un futuro completamente problemático, sobre todo tras una antigua historia de antipatía. Una experiencia lamentable pero significativa vino a enturbiar las relaciones y a fortalecer la posición del padre. Jacobi no puede evitar mantener relaciones con su criada, con la que tiene un hijo. La correspondencia con Rey, exhumada por Booy y Mortier nos informa de este asunto.[56] Lo fundamental para nosotros es el complejo de culpa con que Jacobi nos describe su experiencia. Pero desde los otros textos, el hecho revela más cosas: primero, amenazas de marginación social para Jacobi (que apenas tiene veinte años); luego, desconfianza de su medio provinciano; más tarde, descalificación personal ante el padre, que ve cumplida su previsión: al final el negocio acaba resintiéndose con las pasiones. Pero esta amenaza social interiorizada significa repudio de su constitución pasional, fortalecimiento de la interiorización de la represión como condición de auténtico burgués y, a nivel filosófico, denigración de la naturaleza sensible en la que se concentra esta parte de su persona que nadie reconoce en su medio. Este hecho no venía sino a subrayar el carácter conflictivo del joven, que bien pronto empezará a desprenderse de la sinceridad como única manera de sobrevivir en su medio. El marco de prejuicios de Jacobi se va a ampliar: porque no sólo su futuro como comerciante está decidido, sino también su futuro como padre de familia.

Esto significaba para el joven Jacobi un paso más hacia la independencia del padre. Pero también un auténtico choque con la auténtica burguesía ennoblecida renana. Si hasta ahora Jacobi no había rozado la burguesía más que como ám-

bito familiar, ahora va a gustar de ella como posición social. Y sin embargo, entra en ella con una ideología hecha y buscada para conseguir un equilibrio que desde luego quiere transformar lo recibido del padre, por lo que resulta terriblemente sospechosa para éste (y con mucho más motivo para sus nuevos familiares). Así pues, Jacobi intenta una huida hacia adelante. Obtendrá la independencia del padre, pero a costa de convertirse socialmente en su semejante al ingresar en un medio mucho más reaccionario que el suyo propio. Personalmente tiene conciencia de seguir su camino. Así que no sospecha que se introduce en marcos de salvación personal todavía más estrechos. El choque con la familia Clermont, cuya hija menor Helene Elisabeth (Betty) se va a convertir en su esposa, no puede sino imponerle trabas a su desarrollo intelectual. Su autoafirmación tendrá que realizarse aún más en la sombra.

En efecto, la familia Clermont, una de las más antiguas y ricas de Aachen[57] tenía muy pocas cosas claras, pero sin duda una de ellas era que no se podía dirigir una gran fábrica, como la suya, con sensiblerías. Tampoco, desde luego, una boda. Así que las negociaciones no fueron breves. La familia Jacobi tenía todo por ganar y casi nada que ofrecer: un Jacobi que mantenía una criada madre de su hijo, con rumores continuos sobre sus costumbres e ideas, con una pésima reputación ante su padre y con una débil hacienda. Apenas le queda otra opción que propiciar este acto de humillación. Así que mandó a la criada y al hijo a Holanda y se dispuso a callar todos lo rumores. Detalle fundamental para la familia Clermont eran las opiniones religiosas de Jacobi, tal y como lo certifica la correspondencia de Betty con su tía Juliana.[58] Esta, mucho más rigurosa que la joven novia, le insiste para que pruebe e interrogue a Jacobi. Era imposible: ¡un ateo en la familia! ¡Si al menos fuera rico! Cuando su sobrina sigue la indicación de la tía, el resultado es este:

> ¡Que Jacobi es deísta! ¡Qué novedad para mí! ¿Él deísta?, con tantos sentimientos, tantas inclinaciones hacia la virtud, que no habla de Dios y de su palabra más que con admiración y respeto. No, no puedo hacerme a esta sorpresa.[59]

Mas cuando Jacobi se siente interpelado contesta:

> Sí señora, lo he sido hasta cierto punto cuando estaba en Suiza. Algunos libros y algunos amigos me habían introducido en el error, pero gracias a la infinita bondad divina hace más de dos años que me he arrepentido totalmente... El enfado de mi padre, las cartas de mi tío y la verdad me han curado completamente.[60]

Así pues, Jacobi no es deísta. Esto significa: no puede serlo. Esta comprensión de que socialmente no puede serlo, ¿no es acaso *la verdad* a la que abstractamente alude como factor decisivo de su completa curación? Sin embargo, Jacobi no dice lo que es. Sólo que no es deísta. Pero la diplomacia en filosofía le hace correr el riesgo de perder su identidad. Al fin y al cabo Jacobi no había alcanzado una posición sólida en esta época, por lo que la conciencia de que su medio social aborrece el deísmo no es sino un problema de ajuste más. La cuestión es apreciar esto: algo que podía ser Jacobi, no es reconocido en su medio.

Ciertamente que la experiencia del matrimonio en sí no fue extraordinariamente problemática. La esposa escribe toda contenta a su tía: su esposo es un hombre de honor. Lo que sigue nos ilustra acerca de lo que eso significa:

> Por lo demás está elevado a la opulencia y pronto estará en condiciones de ganar en sólo un año los miserables 5.000 escudos en cuestión. Mi madre debería alegrarse de que yo sea tan feliz ya que tengo el mejor marido del mundo y he entrado en una familia que piensa bien.[61]

Este relato obedece a la verdad: Betty es una persona perfectamente ajustada a su medio. Los Jacobi eran unos recién llegados a la burguesía y habían tenido que sufrir personalmente los costos de esa elevación social. Así que mientras que Betty se mueve con absoluta libertad en su marco de valores, Jacobi lucha sin éxito por convertirlo en su propia naturaleza. La seguridad de Betty en este terreno le permite ser receptiva; la autodesconfianza de Jacobi le fuerza continuamente a una actitud defensiva. Por eso Betty no debía de carecer de comprensión para un Jacobi, y desde luego le admira. Jacobi era suficientemente valioso como para que lo apreciara cualquiera que se asomara a su rincón secreto. Pero para Jacobi el matrimonio representó una experiencia agridulce. Lo que significaba socialmente ya lo hemos visto. Lo que significaba personalmente lo sabemos por una carta a Comparet,[62]

uno de los amigos de Ginebra, llena de camaradería, libertad y aire fresco. Después de pedirle disculpas por su tardanza, se excusa diciendo que durante el intervalo ha tenido ocupaciones serias. La carta navega entre la ironía y la sinceridad,[63] hasta que de repente estalla:

> En pocas palabras, amigo mío: estoy atado y atado de por vida, afectado y convencido de enamoramiento. Hace algún tiempo que tenía tratos con una morenita de nuestros alrededores, dulce y agradable. He sufrido mi sentencia con la firme resolución de que después de haber coronado mis locuras, ya se acabarán para siempre [*B*, I, 1, 14].

Jacobi sabe que su amigo no puede entender su boda. Bromea sobre la imposibilidad de que se imaginara tal noticia. ¿Cuáles pueden ser los motivos por los que Jacobi «se ha condenado de pleno grado a ser razonable abrazando un estado que desde los 21 años le pone en la edad de la razón? ¿Será que temía no llegar a dicho estado a no ser con el remedio desesperado o es que su filosofía ha hecho este prodigio después de tantas otras cosas?» (*ibid.*). Sigue bromeando. Tampoco debe extrañarse mucho su amigo: «Yo a los 16 años tenía ya grandes principios y hacía uso de ellos mejor de lo que tú lo harás sin duda a los 50». Comparet conoce cosas que nosotros ignoramos. Jacobi sabe que su amigo piensa en ellas; están presentes en ambos, pero Jacobi quiere disolverlas, olvidarlas. Es su recuerdo lo que hace chocante la noticia de la boda. Comparet tiene una imagen fiel de las locuras pasadas, de la lucha de Jacobi, de la búsqueda de un remedio desesperado para ser razonable, del origen de su filosofía en el intento de conseguirlo. Todo ahora debe olvidarse, dice Jacobi, porque soy feliz. Pero no emplea la palabra feliz sino otra: «Je suis tranquille maintenant» (*B*, I, 1, 15). Y repasa una vez el momento de su boda para presentarlo en todo su esplendor y dejar translucir la esperanza de que sea la solución para su desequilibrio anterior:

> El 26 de julio fue el día afortunado en el que uní solemnemente mi destino al de la mujer incomparable que había elegido para hacerla feliz y para estar en sus brazos. Con una voz emocionada, con los ojos dulces pero animados de un fuego celeste, me hizo el juramento tantas veces repetido de que para siempre jamás yo reinaría sobre el corazón más noble, más tierno, más generoso y mi alma respondió a la

> suya con elevación. Experimenté un placer delicioso: hasta qué punto es dulce ver la felicidad de lo que se ama, estar unido por una ternura mutua y por una dicha total de verla para siempre. Lo sé, querido Comparet, los sentimientos que nos hacen amar tan afortunados lazos durarán toda la vida; cuando el amor tiene el rostro de la virtud, es eterno como él, y su imperio es el de la dicha [*B*, I, 2, 15].

En las cosas del amor siempre viene bien un poquito de exageración. Jacobi merecía ser el inventor de este poemilla porque lo siguió al pie de la letra. Pero esta exageración tenía un motivo: nuestro hombre interpreta su matrimonio como una conversión definitiva, como la solución a sus problemas personales. Su felicidad es total: encuentra elementos sin contradicción consigo o con su medio. Es la solución sin contrapartidas nefastas. Por primera vez, lo que parece una solución para su entorno se lo parece a él también. Felicidad y virtud se dan la mano. Y Jacobi quiere aprovechar ese momento sin contradicción para ensalzarlo, para hacerlo eterno, solución definitiva, final de parada. Pero objetivamente ha ido cerrando el marco de sus prejuicios, las cosas intocables que ya nunca aparecerán cuestionadas, el contexto donde intentará resolver sus problemas. Y además con un agravante: Jacobi se sabe sospechoso, por lo tanto se tenía que mostrar entusiasmado con su nuevo paso. Realmente lo estaba. Era 1764, pero cuatro años después estalla la tormenta.

El día 16 de abril de 1768 escribe angustiado Jacobi a su hermano:

> Hace ya tiempo, mi más querido hermanito, que te habría escrito si un asunto desgraciado no hubiera intranquilizado mi espíritu de la manera más enojosa. La oportunidad para hacerlo ha sido la separación de la sociedad de comercio que manteníamos mi padre y yo. Ya te contaré el asunto verbalmente, pues la permanente indignación de mi padre y la venganza que he de esperar de él, harán imposible que realice mi deseo de olvidar completamente esta cuestión [I, 1, 52].

El asunto es que aunque el padre le había dejado todo el negocio al hijo, le había puesto también un hombre de confianza, un tal Hugo, que supervisaría a Jacobi para impedir que éste gastara el dinero en sus *folies passées*, que para el viejo Conrad debían incluir desde luego el gasto desmedido en libros. Con toda la confianza de su esposa, Jacobi decide

al punto separar a Hugo. La venganza consiste en confiar al viejo Jacobi cartas personales donde el hijo habla de su padre en términos sinceros. El viejo rompe con su hijo. El 23 de noviembre de 1770 Johanna Fahlmer, la valiente tía, llama a su hermano para intervenir[64] porque se ha resucitado el problema del hijo natural para justificar sin duda los motivos por los que Jacobi quiere tener las manos libres en la caja del negocio. El blanco es desde luego indisponer a Jacobi con la familia Clermont, sin duda sensible al rumor por sus antiguas sospechas. La tía Johanna escribe: «Un concurso de circunstancias desgraciadas ha renovado la cólera no apagada».[65] El viejo, nos enteramos, le acusa de dilapidar sus bienes, de estar al borde de la bancarrota, de su mala conducta y de su aventura con Anne Catherine. Fahlmer confiesa que tales acusaciones no pueden influir sobre ella. Pero no está claro que tuvieran el mismo escaso eco sobre Betty y sobre Vaals, residencia de los Clermont. Ante la acusación de libertino, la noble familia optó por la solución más humillante: trasladar al ama de llaves actual de Jacobi como objeto de sospecha.

«El hecho debía ser frecuente en la burguesía a la que pertenecía Jacobi», escriben Booy y Mortier. Supongo que tienen razón. Pero Jacobi quería ser auténtico. De esto no cabe duda. Y todo este asunto debía de pesar en su historia personal, debía de llenarlo de inquietud, zozobra y de plena conciencia de ser un destino especial. Este tipo de acontecimientos significaba para él nuevas luchas, y por tanto nuevas dificultades anímicas. La revelación a Betty de las «locuras» de la juventud de su marido no debió de facilitar la voluntad de Jacobi de encontrar en la relación con su esposa la solución sublimada, la síntesis de pasión y virtud. Pero no le quedaba otra solución. Ya en 1768, a poco del matrimonio, cita con entusiasmo un poema de Rousseau que da la clave de este proyecto, que narra la experiencia de sublimación platónica de la pasión:

> *A los primeros ecos de la santa locura*
> *mi espíritu en guardia rechaza del genio*
> *el victorioso asalto.*
> *Se asombra. Combate el ardor que le posee*
> *y quisiera sacudir del demonio obsesivo*
> *el yugo dominante.*
> *Pero tan pronto cede ante el furor divino*
> *reconoce al fin del Dios que le domina*
> *la soberana ley.*

y todo penetrado de su virtud suprema
ya no es un mortal, sino Apolo mismo
quien habla por mi voz.

[I, 1, 56]

Jacobi lo habría expresado de otra manera en su carta a Comparet: ese amor, léase deseo, tan lleno de virtud, léase socialmente reconocido, es tan eterno como la última. Cuando el demonio de Jacobi se transforma en soberana ley divina, es Apolo mismo quien habla por su voz. Es más dudoso que Betty acabara transformando el demonio obsesivo en apolínea voz. Sobre todo después de sentirse engañada y después de saber que el ardor de Jacobi no siempre había sido bendecido por la soberana ley. La sospecha del carácter demoníaco intrínseco de la pasión tenía que surgir; la idea de que esa pasión era impermeable a la sublimación, incapaz de copular con la virtud, era poco menos que necesaria. El caso es que por estas fechas Jacobi decide dejar a su suerte al hijo natural que tantos dineros secretos le costaba:

> Il me paroît naturel que cet enfant rentre dans l'état d'oú a été tirée sa mere: dans toutes les conditions humaines les aventages y desaventages se compensent à peu prés.[66]

Sin duda alguna se podría preguntar por qué no era igualmente natural que el niño entrara en el estado del que había sido extraído su padre. Y si la familia Clermont había influido algo en acallar esta pregunta inocente. El caso es que de aquel «Je suis tranquille maintenant» que decía Jacobi recién casado, cuatro años más tarde decía a su hemano:

> En esta ocasión tengo que descubrirte que desde un tiempo a esta parte se han levantado en mí los más tristes pensamientos. Quizás vuelvan a tu mente los desdichados recuerdos de tu última estancia en Düsseldorf. Es imposible que puedas haber olvidado lo frío y disgustado que me mostraba a menudo ante ti. Y difícilmente tendrás esto por un efecto de mi hipocondría que entonces ya se acercaba a su momento más agudo. Es sabido que esta enfermedad en sus principios domina de manera absoluta nuestra alma, pues ésta no ha aprendido todavía por experiencia a poder armarse contra los juicios e imaginaciones falsos; ella cree pensar y sentir correctamente. De que llevaba la hipocondría no solamente en la boca, de esto te convencerá [...] [carta del 16.4.1768; I, 1, 53-54].

¿Qué queda de la paz? ¿Qué quedaba de la paz de 1764 en medio de la tormenta de 1768? Nada. Jacobi estaba ahora enfermo. La preocupación por la hipocondría es de un año antes (28.8.1767). Pero ya no la abandonará más. La naturaleza de su enfermedad es una habitual, cotidiana, vulgar neurosis obsesiva. Una idea le asalta con un poder imposible de controlar, una santa locura, decía el poema de Rousseau que acabamos de citar; juicios e imaginaciones falsos, dice la carta, pero nosotros recordamos el mal aparente y seductor de La Sage. La experiencia debe enseñarle a luchar contra ella. ¿Pero dónde está su origen? ¿Cuál es su naturaleza? Los libros dicen que vapores, vapores malignos. Puede ser. Esto nunca es objeto de investigación para Jacobi, ya que su padre al prohibirle estudiar medicina, le ha prohibido tomar conciencia de la enfermedad. No hay textos sobre la enfermedad porque ésta es inconfesable. Forma parte del combate obstinado en la oscuridad. El mundo debe saber sólo si ese combate se ha vencido, no la historia del mismo. Sólo tenemos textos de cuando esta experiencia de sublimación alcanza éxito, no de cuando fracasa; de cuando esa obsesión puede canalizarse socialmente en alguna actividad virtuosa. Por eso el medio de curación es hacer de este estado agudo de sensibilidad el momento idóneo para la lectura, para la proclamación de valores superiores, quizás para la escritura; «Wenn ich andere Dichter eben so studiert, ich glaube, jezt, in meinem Alter würde ich noch selbst ein Dichter» (*B*, I, 1, 55). La profecía se iba a cumplir: el instinto de Jacobi le dicta que su tranquilidad ya no pasa por integrarse en el marco social de la familia burguesa, sino por la aceptación del papel de poeta burgués, como actividad ideológica que le permite la defensa de un sentimentalismo sublimador de las contradicciones, y que exige al mismo tiempo unos límites más amplios de conducta justificados por la índole peculiar y aristocrática de la naturaleza del poeta. Las relaciones burguesas son y siguen siendo naturales, normales, y los efectos enfermizos que producen sobre el individuo se justifican ahora desde la especial naturaleza de éste (¡es un poeta!) y no desde la maldad intrínseca de aquéllas.

En 1768 empieza a tomar contacto con Wieland.[67] Su evolución le atrae. Un poeta siempre es un hombre a quien se le reconoce un carácter especial, una constitución pasional peculiar, una naturaleza que exige leyes propias, ajenas a las de la comunidad social, que deben ser bendecidas. El movi-

miento de Jacobi es claro. Admira a Wieland: «Cet homme a 20 ans, prêchoit de rigorisme, se déchaînoit contre les poetes érotiques et faisoit classer ses livres».

Pero desde hace cuatro años ha cambiado enteramente, «il a devenu homme sage et produit les ouvrages le plus admirables». No se sabe si Jacobi tenía la que sigue por una de ellas. La traduciré:

> *Siento, me gustan los deseos,*
> *Dios los inspira o los perdona.*
> *El triste enemigo de los placeres*
> *también lo es del Dios que los dona.*

Sin duda todo esto le parecía a Jacobi menos genuino que las *folies passées* de Ginebra, pero aun con todo era más de lo que se permitían a sí mismos sus familiares renanos. Por lo demás participa al mismo tiempo de su estatuto burgués. Así que todo tenía sus compensaciones. Los negocios le iban bien, las relaciones comenzaban a ser importantes, la vida de burgués abría su campo de influencia política, pública. Hay que entender a Jacobi: está dispuesto a agotar las posibilidades de libertad que deja su entorno. Es sintomático de esta actitud el episodio con su cuñado, pocos meses después de la boda. Éste, llamado Kopstadt, se quejaba, siguiendo la práctica censora de la familia, de que Jacobi leyera *Lettres persannes*. Es fácil suponer que la reacción de Jacobi hubiera sido igual tratándose de cualquier otro autor, porque siempre exigió ese derecho. ¡Pero con Montesquieu! Era excesivo. Así que, como afortunadamente los vínculos matrimoniales ya estaban hechos, contestó con firmeza a sus cuñados. No sólo defiende el libro, lo limpia de toda acusación contra la religión, cita a los socorridos doctores de la Sorbona como testigos de su inocencia, etc., sino que además le da la razón por criticar los vicios, prejuicios, costumbres y absurdos de nuestra época (*B*, I, 1, 19). Así pues, continúa Jacobi:

> Es muy natural que un hombre tan ilustrado viera los errores y ridículos del papismo, que aborreciera el fanatismo y el espíritu de persecución.

Tenemos aquí otra vez al defensor de la religión natural frente a la religión revelada, al ilustrado convencido. Pero lo más brillante es la conclusión de Jacobi, que cito en original:

> Bref, ma très chère soeur, si vous êtes si delicate, il ne faut lire que de luthériens très ortodoxes: mais malhereusement ces messieurs ne sont guère amusants. Ma femme vous a envoyée Le Spectateur. Je ne vous répond de rien. Je ne sais pas trop, s'il étoit presbytérien ou de la religion anglicane. Pour moi, quand je lis un auteur que s'égare un instant, je lui pardonne le mauvais en faveur du bon. [I, 1, 20-21].

Ciertamente, Jacobi no era un pusilánime. Pero sí un diplomático. No da lugar al conflicto. Pero en su rodeo deja claro a lo que no está dispuesto. Sabe que la esencia del medio en que se mueve es la presión, la re-presión, el intento de desconocerlo y de imponerle conductas contradictorias con su naturaleza. Muchas de esas presiones las ha asumido. Le ha costado una enfermedad nerviosa; pero si ha cecido su derecho a vivir en libertad, todavía reivindica el derecho a la cultura y a las lecturas placenteras. Quiere leer en paz y, justo en esta época, desde 1761 a 1768, va a leer algo mucho más importante y transcendental que los poemillas de Wieland: a Kant.

4. **Kant**

En efecto, Jacobi continúa pacientemente su formación en Düsseldorf. Su preocupación esencial sigue siendo la existencia y cualidades del alma. En este sentido, ¡oh paradojas!, uno de sus autores preferidos es Mendelssohn. Tiene en la cabeza un proyecto de traducción del *Fedón*, que recomienda a Rey con todo calor,[68] después de haberle presentado la obra en una carta anterior en estos términos;

> ¿Habeís oído hablar de la obra maestra de nuestro famoso Moses Mendelssohn? Trata sobre la inmortalidad del alma, es el esfuerzo del espíritu humano. Se han hecho tres ediciones en un año y a mí me parece demasiado para un libro profundo [21.8.1768, *B*, I, 1, 62].

Al final, él mismo decide hacerse cargo del proyecto, lo que testimonia su valoración de la obra,[69] aunque sin ningún resultado.[70] Por algunas otras referencias podemos concluir que Jacobi tenía en esta época bastante en cuenta el juicio de Mendelssohn (y el de Lessing). Por una parte, admira de él su juicio del libro de Helvetius *De l'Esprit*.[71] Por otra, reco-

mienda a Wieland que reforme su *Agathon*, ya que la moralidad implícita del libro, sobre todo el personaje de Hippias, había recibido críticas duras de los berlineses.[72] Teniendo en cuenta lo que hemos dicho en nuestro punto anterior, era perfectamente comprensible que Jacobi se alineara con los *Aufklärer* oficiales de Alemania. Pero que no quedaba muy convencido de sus demostraciones, puede confirmarlo el hecho de que se sintiera inclinado a leer otro tipo de obras sobre el tema, a veces de orientación muy diferente,[73] y el hecho de que valorara mucho más la incipiente figura de Kant. Del primer encuentro con los escritos del gran filósofo, Jacobi nos ha dejado un documento expreso en *David Hume* (II, 184). Este pasaje es esencial por muchas cosas. La primera porque nos testimonia qué hacía Jacobi con sus lecturas, cómo entendía su formación, cuál era su método de trabajo. Esto también nos da una idea del momento en que se encontraba Jacobi: incapaz de decidir, consciente de su inmadurez, un poco perplejo ante las diferentes orientaciones de su educación, inseguro de las impresiones que esas lecturas le sugerían, buscaba entender y comprender con relativa claridad ante todo, simpatizar con los autores, interiorizarlos para examinar si podía vivir con su doctrina, si efectivamente le colmaban las dudas, si podía hacer de ellas una propiedad sobre la que seguir construyendo. Si tuviéramos que hacer un inventario de ese tipo de ideas en este período, seríamos muy breves y desde luego presentaríamos un Jacobi seguro en política, economía y religión, pero no en filosofía. Por esto cuando empieza su relato, dice:

> Mi regreso de Alemania coincidió precisamente con el tiempo de la cuestión que la Academia de Berlín planteó sobre la evidencia de las cuestiones metafísicas. Ninguna pregunta habría podido llamar la atención sobre mí en un grado más alto [II, 183].

Tenemos por tanto que enmarcar las lecturas de Jacobi en este contexto de provisionalidad. Y desde luego no nos asombraremos de que sus años de formación sobrepasen la veintena (1760-1784): él era consciente de que su método era el peor para llegar pronto a la meta (II, 192). Pero vayamos al momento concreto, porque éste tiene que ver nada menos que con la ruina de la convicción en el argumento ontológico, la prueba favorita de Mendelssohn. Dos son las obras de Kant

que Jacobi dice conocer: la *Deutlichkeit* y la *Beweissgrund*. De la primera nos dice algo críptico: le ayudó a revelar el secreto de su idiosincrasia (II, 184). Es difícil dotar de sentido esta expresión. Pero afortunadamente tenemos algunas noticias de la época que nos ayudan a valorar el encuentro con el escritor premiado. A Fürstenberg, después de manifestarle que lleva doce años estudiando profundamente (estamos en 1771) esta ciencia (la metafísica), le dice:

> Puedo referirle a un libro en el que están aducidas una gran parte de mis razones para esta opinión. Es una disertación de I. Kant sobre la evidencia de las doctrinas metafísicas [*B*, I, 1, 121].

¿De qué opinión se trata? De que la filosofía es análisis, no síntesis; una actividad analítica, no inventiva ni constructora o sistemática. ¿Qué tiene que ver todo esto con la idiosincrasia de Jacobi? Justamente eso: su voluntad analítica, no dar por válida una opinión sin haberla desmenuzado. Aquí se basaba su obstinación, su falta de docilidad, como dice en el texto de *Allwill*. Pero la tesis de Kant en este escrito dice literalmente que los conceptos tienen que analizarse para referirlos a experiencias originarias.[74] Jacobi, como Kant en 1762, no sólo desmenuza todo lo recibido, sino que comprueba si se refiere a una experiencia originaria como último paso de la filosofía. Esta tiene su esencia en desvelar la existencia, ése será el supuesto básico de nuestros dos autores. De ahí que Jacobi parezca obstinado, indócil frente a la creencia ciega que se le exige, él que quiere ver y experimentar las cosas en su originariedad. Ciertamente es un ilustrado porque sigue la máxima de atreverse a saber. Kant le reveló lo que buscaba de hecho con esta actitud: autenticidad en el significado de los conceptos, y evidencia en las grandes cuestiones metafísicas. Un pasaje de esta obra de Kant muestra claramente lo que Jacobi buscaba. Y es fundamental porque muestra también lo que va a indagar el resto de su vida:

> Buscar por una experiencia interna cierta, es decir, por una conciencia evidente, inmediata, los caracteres que se encuentran con seguridad en el concepto de cualquier realidad.

Hacer de esto el criterio de verdad implicaba la ruina del racionalismo y desde luego la destrucción de la admiración por Mendelssohn. Si todas las verdades metafísicas debían

analizarse hasta una experiencia interna, ¿qué quedaba de las demostraciones de la existencia del alma o de Dios a partir de meros conceptos? ¿Acaso no sería inevitable buscar ahora experiencias originarias del alma o de Dios para dotar de sentido estos conceptos? Y si las experiencias originarias dan la existencia de esas realidades, y si esto se produce mediante una intuición, ¿acaso no implicaba buscar intuiciones de estas realidades para hacerlas significativas? ¿Pero no es esta la lógica que lleva inevitablemente al Jacobi maduro y que impone la primacía de la intuición sobre el pensar, común a Kant? Ciertamente que la influencia de Kant es determinante para la evolución del pensamiento de Jacobi, hasta una medida que los estudiosos han ignorado sistemáticamente.

Según el relato de Jacobi que venimos citando, a raíz de la lectura de este ensayo de Kant, Jacobi concentra todas sus sospechas sobre la demostración ontológica de la existencia de Dios. Estudió la prueba con la voluntad de demostrar su falacia, de la que quizás sospechaba hacía unos años (II, 185). Esto le lleva a leer a Descartes, a Leibniz y Spinoza. Cuando estudia la *Ethica* (en 1763) comprende con claridad «para qué Dios valía y para cuál no» (II, 188). Esto es fundamental, porque en este contexto significa que valía para el Dios del que no tenemos experiencia interna, para un Dios muerto, para el Dios del deísmo. Con esto podemos ver hasta qué punto con la ruina de la demostración racional de la existencia de Dios se derrumba también la actitud deísta de Jacobi, base de su equilibrio anterior entre razón e instinto natural. La necesidad de posiciones diferentes, de síntesis nuevas, se empieza a sentir desde aquí: si Dios y el alma son reales, deben sentirse o intuirse, y por ello lo que hay que buscar en el análisis vital es la eficacia, la presencia, el mantenimiento y la fuerza de esos sentimientos. Jacobi experimenta así cómo la filosofía kantiana alberga un potencial superador de la Ilustración francesa.

Pero lo importante es que, según el relato, Jacobi quedó convencido de la verdad de las consecuencias que extrajo a partir de la lectura del *Preisschrift* , justo a partir de la lectura del pasaje de la siguiente obra de Kant reseñado en la *Literaturbriefe*. Ello le exigió la lectura completa de la *Beweissgrund*.[75] Si el principio metodológico de la *Deutlichkeit* amenazaba con arruinar el racionalismo y el deísmo, la siguiente obra cumplía la amenaza. Lo que Jacobi pudo leer de esta obra en las *Literaturbriefe* se resume en los siguientes puntos:

1. Existencia es la posición absoluta de una cosa.
2. Es la cosa misma.
3. No debemos decir «Dios existe», sino: una cosa existe, y es Dios.
4. Si todo lo posible exige algo real existente, debe haber algo cuya anulación supone la anulación de cualquier posibilidad.
5. Lo que contiene el último fundamento de una posibilidad interna debe contener todas las cosas en general y este fundamento no debe ser dividido entre numerosas sustancias diferentes.

Maliciosamente, Jacobi añade en 1787: «Las tesis y los personajes extractados me decían lo suficiente». Después de estudiar a Spinoza, el punto 5 le debía parecer otra defensa del monismo sustancial y, por esto, completamente espinosiano. Por tanto, para el Dios del monismo, el Dios igual al mundo, a todas las sustancias particulares, que une todas las cosas, el Dios del *Hen kaí Pan*, para ese servían todos nuestros conceptos. De cualquier manera, lo que Jacobi no dice en 1787 es que hacia 1770 consideraba esta metafísica como la mejor entre las posibles, hasta el punto de recomendarla vivamente. Pero si todos estos conceptos debían tener significado, ese Dios tenía que darse mediante una intuición originaria. ¿Cuál sería esta intuición? ¿Permitiría la intuición de la inmortalidad del alma? ¿Sería una intuición sensible? ¿Se reconocería a Dios en la naturaleza? ¿Entonces tendría razón Wieland, al hacer de los deseos y pasiones sensibles algo donado y otorgado por Dios? El pensamiento del panteísmo, que empieza a rondar a Jacobi por esta época, sin duda es un pensamiento liberador: tiende a bendecir en parte a la naturaleza pasional de Jacobi, desconocida y maldita para su entorno burgués. Pero justo también desde este momento debía Jacobi de albergar la secreta y profunda evidencia de la unidad y la coherencia del pensamiento de Kant con el de Spinoza, que explotará violentamente en las *Briefe*. Sólo que esta unidad era por ahora un proyecto a consolidar. Sentir intuitivamente un Dios que conceptualmente era el de Spinoza: ese desajustado proyecto es el motor central de la evolución del pensamiento de Jacobi.

Concluyendo: después de la lectura de Kant a Jacobi le será difícil ser deísta. La única salida era comprender a Dios conceptualmente como un todo que sostiene la posibilidad de

los particulares, con lo que podría ser referido a experiencias originarias de las que necesariamente no habría de excluir la naturaleza sensible. Por lo demás, también pasa a formar parte de su arsenal filosófico definitivo la consideración metodológica de referir todos los conceptos a una experiencia originaria, a la evidencia íntima. ¿Ese Dios se presentaba a la evidencia interna? ¿Su alma se presentaba a la evidencia interna? Este es el nuevo rumbo de la filosofía de Jacobi que se vino a asociar con su inclinación recién descubierta de ser poeta, esto es, aquel que experimenta como manifestaciones divinas sus propias pasiones y exige libertad a la sociedad. Ambas tendencias son muy profundas en Jacobi y, lo que es más importante, tienen muchas posibilidades de entrecruzarse: porque si desea ser poeta es para escribir la experiencia personal dolorosa de su propia realidad interna; y si busca una filosofía es para aclarar las relaciones de Dios y del alma con esa propia experiencia interna, evidente, pasional. Es así como las motivaciones y las influencias culturales de Jacobi empiezan a ordenarse y a converger. Esta convergencia será lo que admirará Goethe cuando en 1774 se enfrentará a Jacobi. Pero nuestro autor todavía tenía que tomar conciencia de que él era más fuerte que el medio cultural en que se movía, que sólo necesitaba un estímulo cristalizador poderoso, que la atmósfera del Rococó no le era suficiente. Ser poeta era ahora su destino aparente. Pero no al modo de su hermano, ni de Gleim, ni del mismo Wieland.

5. **Rococó**

La atmósfera cultural de la alta burguesía ennoblecida era muy semejante en Weimar, donde vivia Wieland, que en Renania. Los Gleim, G. Jacobi y el autor de *Agathon* conformaban un colegio invisible alrededor de una bandera: *Empfindsamkeit*. Cuando Jacobi ve avanzar su vida sin que sus afanes culturales cristalicen en algo tangible, lo que se le ofrece es enrolarse bajo esa bandera, que pronto merecerá las burlas de los jovenes de Frankfurt. El *Sturm und Drang* está a las puertas y debe surgir naturalmente con fuerza. La experiencia de Jacobi vista en perspectiva es la de un espejismo una vez más. Está con los poetas del Rococó porque no tiene otro entorno social y cultural. Pero pronto se descubrirá un *Stürmer*. Estamos en 1770 y todo gira alrededor de Wieland.

Nicolai[76] ha estudiado bien este período y debemos seguirle estableciendo unos puntos fundamentales. No nos van a interesar los aspectos formales y estilísticos de los autores de la *Empfindsamkeit*. Es evidente su vinculación con una Ilustración más que moderada, su deseo de «enseñar y deleitar» volcando sobre su poesía una concepción de la vida. El ejemplo fundamental es el de *Agathon*, que desde bien pronto llama la atención sobre Jacobi.[77] Pero es mucho más importante el culto a la amistad, el ideal de *Freundschaft* expuesto en las *Cartas* del mayor de los hermanos Jacobi y Gleim, como forma de relación entre dos personas que se entregan mutuamente a los sentimientos más profundos.[78]

No se puede pensar que Jacobi coincidiera plenamente con este círculo. La sensibilidad de nuestro autor es mucho más fuerte que la de su hermano como para conformarse con ese anacreontismo vulgar y mediocre, que se declara enemigo de toda pasión y de toda gran exigencia de libertad. De ahí que, desde el principio, Jacobi puja por llevar adelante los supuestos de la cultura rococó, por radicalizarla criticando toda afectación, invención o ficción en los sentimientos.[79] Con ello tenemos una *Empfindsamkeit* que ya es equívoca: a veces posee un sentido natural, otros afectado; unas veces relajado, otras intensísimo; en momentos saludable, en otras ocasiones enfermizo. Estos límites son fluidos, por lo que dan lugar a los correspondientes autoengaños. Sin duda la amistad de Jacobi y Wieland lo fue.

Creo que han sido Booy y Mortier los que han señalado que *Empfindsamkeit* posee otra ambigüedad íntima, interna, que apenas captan sus propios defensores; la de significar tanto sensibilidad como sensualidad.[80] El anacreontismo de los autores da pie a ello. La poesía del Rococó valora el transporte ante una realidad bella. Pero en ese transporte hay una forma de sentir placer, y no sólo un índice de sensibilidad, de finura del alma. El poeta confesará las virtudes espirituales llenas de delicadeza de una dama, pero al mismo tiempo sentirá un estremecimiento real, material, que designará como *Liebe*, como afección del corazón. Recordemos la experiencia de Jacobi ante Sophie La Roche. Pero la categoría *Liebe* es igualmente ambigua: se vivirá como una pasión, pero se confesará como un movimiento espiritual, como un asunto del *Herz*. Ciertamente que el mayor de los Jacobi, ya un respetable canónigo, no se permitirá grandes pasiones. Wieland, perfectamente consciente de quién era, dónde estaba y de qué

vivía, tampoco. Jacobi era un extraño entre ellos porque sí las tenía. Pero no sabe hasta qué punto. Cuando cita alguna poesía de su hermano o de Gleim lo hace con gusto. Sin duda forma parte de la historia de la cultura, parte triste de la historia de la cultura, saber que Jacobi disfrutaba con esperpentos como éste:

Las muchachas que ven nuestros poetas
como Fidias vio a las diosas.

* * *

Ellos las llaman, «venid»
y les dicen «¡mirad aquí¡»
Un beso de esta Flavia
es más dulce que la ambrosía

[*B*, I, 1, 55].

Y Jacobi añade: «Wie treffend!».[81] El mismo Jacobi debía dedicarse a este triste oficio. Hay una historia confusa en la correspondencia entre los hermanos Jacobi acerca de una cierta composición de nuestro autor, que desea verla publicada de manera anónima y que representaría todo un manifiesto poético.[82] Sabemos que se la envía a Gleim. El caso es que éste comienza su carta de respuesta haciendo referencia al manifiesto de la siguiente manera (que sólo por ser precisamente un manifiesto cito por extenso):

¡De todas las muchachas, querido hermano,
de todas las que habitan la tierra y el cielo
es Philaide la mejor y más bella!
Las gracias, las Ninfas y la Musas
de los arroyos que al Helicón conducen,
todas la bellas muchachas
de Caris hasta Musarion,
las que amaron poetas y sabios
las tengo ahora presentes, todas atractivas;
las tres Diosas que Paris viera en la montaña,
¡Oh Chor, oh Ida!, también,
pero entre todas,
tu Philaide sin duda es la más encantadora.

Podemos hacernos con ello una idea de lo que contenía esta composición, sin duda de tanta altura poética como la glosa. Gleim insistía en el mismo tema en cada una de sus cartas. Eso sí: al principio avisaba escrupulosamente: «An Fr.

Jacobi allein zu lesen» (*B*, I, 1, 85). Sin duda, también esto era ejercitar el ideal de *Freundschaft*. Pero en modo alguno eran estas las vivencias que podían curar a Jacobi de su hipocondría. Su instinto, por hablar con él, su insatisfacción, apuntaba hacia el más importante de los poetas alemanes del momento: Wieland.

Dentro del contexto de la relación con Wieland, iniciada alrededor de 1770, hay que destacar el creciente desequilibrio de Jacobi: la conciencia de enfermedad aumenta en nuestro hombre, y con ella la necesidad de curación y de comprensión. La carta al poeta de 27 de mayo de 1771 tiene realmente acentos dramáticos: «Usted se lamenta querido hermano de que vive en un movimiento perpetuo, como un círculo; a mí no me va mejor. Ando de un rincón a otro y desde hace diez días no he podido leer ni unas páginas, ni mucho menos pensar. Ni siquiera estoy tranquilo el tiempo de comer al mediodía. Como me levanto a las cinco de la mañana, tendría que coger la pluma y debería dejarla sólo a la tarde. Mi intranquilidad llega hasta la desesperación. [...] Hoy estoy demasiado hipocondríaco hasta el punto de que cualquier Hegesias tendría poco trabajo en rebanarme el cuello».

Neurosis obsesiva en 1768, neurosis depresiva en 1771. Jacobi cree con razón que es la misma enfermedad, y desde luego cree que se sigue debiendo a los vapores. Pero de hecho sufre. A Fürstenberg le dice:

> J'y ai souvent songé dans le moments de relache que me laissoient les cruelles indispositions dont j'ai été constantemment affligé depuis deux mois [16.10.1771, *B*, I, 1, 153].

Cinco meses después está igual: «Ich bin überzeugt dass das summum malum darinn besteht, die Hypocondrie in summo gradu zu haben, und das ist mein Fall» (*B*, I, 1, 153).

A veces Jacobi es más lúcido y hace algo más que quejarse. A Sophie La Roche, que como vimos le quitó momentáneamente la hipocondría, le escribe detalladamente qué es lo que le enferma:

> Mis asuntos, en particular asuntos de negocios y pesadas y aburridas visitas que tengo que hacer o recibir, me convierten en un hombre distinto del que soy; mi mejor espíritu vital [*Lebensgeister*] se evapora y mi corazón se agosta con ello. Espero volver en mí próximamente [*Ich hoffe wahrend*

dieser Zeit wieder zu mir selbst zu kommen] y ser capaz de poder escribirle el próximo martes [*AB*, I, 30-31].

Así pues, Jacobi siente el efecto de la profesión de burgués y de comerciante sobre sí. Cierto que su alma de tendero está reñida con su alma de filósofo o, mejor, con su alma de hombre, con su espíritu vital. Por eso es filósofo. Su profesión impuesta anula todas sus fuerzas. Es la represión institucionalizada, bendecida, incluso aceptada como necesaria. Su consecuencia aparece perfectamente descrita: la alienación, salir fuera de sí, como ser nada. Pero Jacobi nunca utilizará esta genealogía, esta etiología para teorizar su nihilismo respecto de la realidad material sensible. Ni usa su experiencia feliz para teorizar sobre lo que verdaderamente es efectivo y real. Porque frente a ese no ser nadie, el sentimiento de la felicidad reside en la libertad del trato personal sin mediación comercial, en la relación humana abierta, en la que se ponen en juego energías creadoras para hacer y sentirse felices, y en la que la vinculación afectiva se entreteje en el auténtico autoaprecio de hacer feliz y la receptividad de serlo, en el recuerdo dorado de haberlo sido:

> Después de dejarla, llegué el sábado antes del mediodía a Pempelfort, donde todos mis amigos estaban esperándome. Echamos todo el día en conversaciones sobre usted y me acuerdo de que me sentía muy feliz [*AB*, I, 31].

Aquí reside el mal de la melancolía de Jacobi. Saberse una naturaleza capaz de sentir profundamente la realidad humana en sí y en otros mediante vínculos afectivos, pasionales e intelectuales fuertes. Y sin embargo saberse condenado a no disfrutarlos. Pueden en su vida —en esta época— encontrarse momentos aislados de disfrute, pero siempre como altos y descansos de los libros de cuentas. Jacobi siente y ve la imposibilidad de hacerlos normales y permanentes. Como la lluvia en Borges, la felicidad siempre es cosa que ocurre en el pasado. Cuando Jacobi recuerda con los años su vida en Ginebra junto a Comparet, dice:

> Pero a pesar de mi silencio, no tiene un amigo más sincero que yo, y en este momento mis ojos se humedecen de lágrimas de ternura y reconocimiento, producto de su recuerdo, con un sentimiento mezclado de placer y de tristeza [*B*, I, 1, 63].

Placer y tristeza ante el recuerdo de la libertad pasada. Esa es la expresión más simple de la melancolía, madre de la hipocondría, madre de la neurosis, madre de la infelicidad de Jacobi. Madre también del pensamiento.

Su consciencia de la infelicidad todavía se profundiza con la conciencia de lo que le hace feliz. No repetiré el encuentro con La Roche, la dulce agitación del corazón que sentía conforme se aproximaba el tiempo del encuentro (*AB*, 1, 37). Pero sí que merece la pena fijarnos en la reflexión que hace Jacobi sobre lo que siente, en cómo lo nombra. Porque aquí vemos cómo Jacobi utiliza la cultura del Rococó y cómo se introduce en el equívoco de considerarse uno más del grupo, siendo así que él jugaba mucho más fuerte. La palabra para el sentimiento que le produce La Roche es *Zärtlichkeit*. De él dice en buen kantiano que es un sentimiento autónomo, no analizable, una experiencia originaria. Pero también es una experiencia metafísica. Como tal es difícil de traducir. Forma parte de la jerga de los enamorados: ternura, cariño, afecto, todo eso. Pero es algo más: al menos Jacobi siente más que eso. Veamos lo que quiere decir:

> Pues cuando reunifica todos los demás sentimientos en un solo sentido, y éste por una vez parece conmovido por toda la creación, entonces, este disfrute inmediato, que es ciertamente el más grande que se puede pensar, queda esencialmente caracterizado por aquel sentimiento indescriptible que supera a todos los demás en dicha, y que llamamos amor [*Zärtlichkeit*] [*AB*, I, 400-401].[83]

Cuando Gleim, o el hermano mayor o Wieland utilizan la palabra alemana, sienten algo dulce, no exento de picardía, agradable, que incluso puede conmoverles ligeramente, pero que no pone en cuestión la personalidad plena. Jacobi es otra cosa. En la *Zärtlichkeit* están todos sus sentidos reunidos en uno y éste es sensible a toda la creación. Es amor, como fuerza que lo une todo, como sustancia que recorre toda la persona. Tenemos así caracterizado el primer ensayo de Jacobi para describir ese estado en que la personalidad alcanza una inclinación dominante, el primer punto de la dialéctica de la personalidad con la que iniciar realmente una experiencia filosófica. Lo mismo pasa con la palabra *Liebe*. Cuando la usa Gleim refiere con ella la relación dichosa pero temporal, relativamente carnal y pasional,[84] pero nunca perturbadora. No espera reunir toda su personalidad en esta sensación. Jacobi

la emplea en otro sentido: toda su persona está en juego. La experiencia es metafísica en el sentido de que es curativa. En ella está implicada su conciencia de salvación personal total, de redención, tal y como sucederá en el teatro de Schiller. Produce en él cierto íntimo sentimiento de que la creación es acogedora, de que su dolor va a encontrar calma; su pasión, respuesta; su personalidad, otro tú. Por eso Jacobi no separa, como el obsceno Gleim, el amor de la cabeza, el cuerpo del alma: el amor reúne todos los sentidos, cura, reconforta, aleja la melancolía y la hipocondría. Ese sentimiento de acogida que nos dispensa el mundo vía otra persona es la *Zärtlichkeit*. Esto no es nada rococó. Es antes bien algo nuevo, inventado o sentido por Jacobi por primera vez en alemán, en ese mundo burgués extraño y negador: a pesar de toda la nada, por el amor, la tierra se torna habitable.

Por eso en alemán y para Jacobi, la *Zärtlichkeit* lleva consigo una palabra hermana: *Sympathie*. Antes de la experiencia de La Roche, Jacobi no ha sentido nunca esto, o al menos hasta el grado de hacerle feliz. No hay que engañarse. Tampoco con Betty.[85] Economía, negocio, comercio, trato, familia, todo eso queda demasiado cerca. La simpatía a la que se refiere Jacobi es una experiencia total, de reconocimiento de un tú que también queda salvado, curado, mejorado por él, en cuya compañía nos disponemos a mirar el mundo entero y nuestra propia realidad como hábitat natural. Frente a esta experiencia, la vida anterior parece cosa de fruslería (*Tand*) y su recuerdo desaparece insignificante. El resultado de esta nueva relación viene expresado por otra palabra: *Freundschaft*, amistad en el sentido de transparencia total de cada una de las realidades personales en juego, de compromiso mutuo de sinceridad, de anulación de las diferencias personales y de reencuentro en esta confusión. Y cuando el amor por Sophie pasa, Jacobi siente esto mismo con Wieland:

> Me decía a menudo que se reencontraba en mi cabeza y en mi corazón, de tal manera que podría decir de mí, como la Galatea de Rousseau cuando tocó con sus manos la mano de Pigmalión: c'est moi [*AB*, I, 42].

Esto es característico de la vida de perenne lucha contra sí y contra su medio: la necesidad de una solución radical de entrega y de reedificación de su propia personalidad en un «otro». Es como si Jacobi sintiera que para continuar su pro-

pio despliegue personal necesitara antes de una disolución, de una ruptura definitiva con el pasado, como si su propia historia personal hasta la fecha fuera su mayor enemigo, incapaz de integrarse en un todo armonioso. Sólo la eliminación total de la batalla vivida, el sentimiento de sentirse descansar en el otro, le da ánimos y fuerzas para continuar su formación, paradójicamente, como veremos, en rebelión contra los defectos de ese otro que le acoge. Forma parte de los espejismos de la especie humana considerar y ansiar desde la enfermedad un medio milagroso para una curación imposible. Este es el mecanismo de la superstición, del entusiasmo, y Jacobi lo empleó como nadie. Pero si él sentía que las nuevas relaciones le hacían feliz,[86] también podía suponer que la curación era posible por ahí. De hecho no era así.

La acumulación de afectividad no entregada, de reconocimiento no dado ni recogido, de pasión no desplegada, de momentos en que el mundo es extraño y nosotros con él, exige momentos de sensibilidad, afectividad, pasión, simpatía y necesidad de reconocimiento desbordados y desmedidos. Ambas son las caras de la misma moneda, como lo descubrirá Schiller: la depresión es la otra cara de la manía. Para sentir lo que siente delante de La Roche, Jacobi tiene que recibir muchas visitas de negocios; para sentirse alguien debatiendo problemas poéticos con Wieland o metafísicos con Kant, Jacobi tiene que hacer muchos cálculos de ganancias; para concentrar su simpatía sobre alguien, tiene que recordar muchas veces el engaño a su esposa, la ocultación de su hijo, los tratos de matrimonio, las relaciones con el padre, las humillaciones recibidas. Sólo entonces, cuando su energía personal naufrague, sentirá lo que llama sentimiento indescriptible de amistad, amor, simpatía. Estos encuentros son efectivos en la misma medida en que son temporales y pasajeros, justo a la medida de mantenerse en una carta, de hilar correspondencia. Significan también una moderna economía de supervivencia, no una economía higiénica. Son otros tantos espejismos donde concentrar las expectativas vitales, que entrarán en crisis con el tiempo, más o menos breve.[87] Pero lo que Jacobi pone en ellos, siente en ellos, aunque objetivamente ilusorio y aparente, es algo subjetivamente distinto. Es vivir por primera vez lo que se le ha negado. Comprende que su ansiedad y nerviosismo, su enfermedad, responde y obedece a que hay personas que sin saberlo le llaman, le atraen, colman su instinto, le buscan para llevarlo hacia una vida más

noble que la de comerciante. La comprensión de su ansiedad como un dictado del instinto que le lleva a los objetos realmente existentes, todavía no conocidos, pero con capacidad de hacerle feliz, esta comprensión o interpretación de la enfermedad, digo, es la clave para entender la propia vida como destino y dialéctica, es la convicción básica que caracteriza como necesaria la infelicidad presente, la mistifica y la hace sublime. Es así como esta dialéctica de la enfermedad y de la exaltación le llevará poco a poco a quemar diferentes estadios de su historia personal, que ya estaban apuntados en el capítulo anterior sobre la experiencia filosófica. Es justo todo esto lo que hace caer a Jacobi en la trampa de que su existencia propia es la típica de un filósofo. Pero Jacobi no ve ambos polos, enfermedad y exaltación, como causa y efecto, como compañeros, como una misma enfermedad —ahora nihilismo ahora idealismo místico— de los tiempos de la división del trabajo burgués, de la escisión del Yo entre el comerciante y el espíritu vital,[88] sino como enfermedad y curación. Es así como el nihilismo sólo podrá curarse con el idealismo,y la burguesía, con la especulación.Todo esto queda claro en una carta de Jacobi a Wieland:

> Una enfermedad de los nervios me ha hecho insensible a cualquier asunto durante ocho días [*AB*, I, 481].

Ahora la división estricta de capacidades y del trabajo como causa:

> Pienso que además de la capacidad de conocimiento y de deseo, tengo una capacidad de amar, y que no puede ponerse en acción como el entendimiento, ni otorgarle la materia para ello mediante el sentido externo e interno [*AB*, I, 49].

Y ahora la solución:

> Usted es el hombre de mi corazón, y no hay mayor felicidad en la tierra que conocer un objeto al que se pueda querer con todas sus fuerzas [*AB*, I, 49].
>
> Acoger una sensación natural cualquiera con tanto fuego y fuerza como se pueda recibir en el corazón, esto es todo lo que se necesita; no se tiene que querer inventar nada nuevo [*AB*, I, 50].

La tragedia de Jacobi en todas estas cartas es que se cree comprendido. Pensaba que el ambiente rococó permitía ese fuego, esa fuerza, esa experiencia del amor total entre los hombres. Todo ello era fruto de su ilusión de que su sociedad permitía una gran pasión espiritual por el mero hecho de que no implicaba relación carnal. Wieland retrocedió asustado sin entender el papel que jugaba en la vida de Jacobi. Éste se sentía legitimado porque, en su platonismo radical, toda relación pasional puramente intelectual era virtuosa, síntoma de un alma noble, de fuego, etérea. Al poner el enemigo en la carne, al creer que esto es lo que rompe el marco de sus prejuicios asumidos, Jacobi no ve problema de aceptación de su conducta. Desconoce que la esencia de la represión burguesa atenta contra la pasión, no contra la pasión carnal fundamentalmente, sino contra toda conducta pasional. Goethe lo comprendió perfectamente, porque entendió desde siempre, desde su panteísmo, que toda pasión es natural, es material, sensible, también carnal, y antiburguesa. Por eso Jacobi no entiende por qué su conducta va a ser incomprendida: porque ignora que su propio marco social no se cree el platonismo de la existencia de pasiones inteligibles, porque el mundo burgués sí que ve detrás de cada pasión un cuerpo y por eso detesta toda pasión excepto la formadora de capital, la pasión de la abstracción perfecta, el idealismo sin carne, el único no peligroso. Jacobi cree que su amor por Wieland[89] es aceptable porque es virtuoso, inteligible. Desconoce que es maldito no porque sea en el fondo carnal o deje de serlo, sino porque lo que no está permitido es amar a un objeto sobre la tierra «aus alle Kräfte», porque no está permitida «eine grössere Glückseligkeit auf Erden». Que su amor por Wieland sea con todas sus fuerzas, eso es lo demoníaco e inaceptable.

No es difícil sospechar entonces que las relaciones con el ambiente rococó entraran pronto en crisis. La última carta de Jacobi a Wieland es interesantísima precisamente porque no se conoce. Sólo se sabe que se mencionaba la carta 54 de la *Nueva Eloísa*.[90] La pérdida de la carta puede suplirse desde una lectura de la obra de Rousseau, justo desde ese pasaje que se mencionaba. Lo de menos es que Jacobi citara un pasaje u otro. La cuestión es que Wieland podía leer la carta de la novela y que lo que allí leía se aproximaba a lo que Jacobi quería decirle. Que Jacobi se identificara con esta carta: esto es lo desvelador. El personaje de la Nueva Eloísa escribe a Julia. El primer párrafo narra la sensación de entrar en el

despacho para escribir. Para el que escribe, ese despacho es un asilo, un santuario al que le guían los pasos del amor, «lieu charmant, lieu fortuné», testimonio de la constancia inmortal de los sentimientos. Es la recámara, el otro mundo, la división del trabajo, allí donde no hay visitas para vender géneros de punto. Jacobi entra en su despacho, se aleja del negocio, el ruido, los números y la familia. ¡Va a amar!

> Tout y flate et nourrit l'ardeur qui me dévore. Oh Julie! Il est plens de toi, et la flamme de mes desirs s'y repand sur tout tes vestiges. Oui, tous mes sens y sont enivrés à la fois.

Rousseau se explaya después en arrebatos que debían de hacer enrojecer al astuto Wieland. «Oh spectacle de la volupté», concluía esta parte central. Y al final la invocación: «Oh vien, vole, ou je suis perdu».

Aquí está desde luego Jacobi. Sin Wieland está perdido. ¿De qué llenar la trastienda sin él? Mientras pueda amar a este Wieland, mientras pueda fugarse a su despacho a forjarse con él un tú en el que reconocerse, escribiendo y haciendo un mundo secreto donde seguir afirmándose en la oscuridad, para seguir encontrando un medio de no acabar realmente loco, mientras eso suceda podrá aceptar su condición de comerciante. Pero no hay un proyecto de reunificación:

> Quel bonheur d'avoir trouvé de l'encre et du papier! J'exprime ce que je sens pour en temperer l'excès, je donne le change à mes transport en les decrivant.

La escritura como terapia. Estamos ante la sensibilidad del Sturm, en *Werther*. Pero Jacobi no lo sabe. Las coartadas de la ambigüedad de las palabras del Rococó permiten el engaño. Wieland, sin embargo, no entiende así la literatura. Él no tiene «transporte». De ahí que vaya a marcar distancias inmediatamente, porque además no entiende que las cartas que recibe de Jacobi son literatura justo en el mismo sentido que las propias obras de Rousseau. No acepta ser el motivo y el lector a un tiempo. Cuando Jacobi habla de Wieland no habla de él como persona burguesa, porque el mundo de la realidad se ha transfigurado y la carta ha perdido el sentido que posee cuando se emplea para hacer pedidos o para cursar giros de pago. La carta no nos informa de personas privadas, sino que sirve de expresión de un alma cargada de simpatía. Wieland aquí es tan imaginario como la Julia de

Rousseau, pero Jacobi cree que él, como buen literato, lo entenderá. No sabe que Wieland también tiene su doble yo: el de su oficio y el de hombre y que el literato es el oficio, no el hombre. Ahí reside la diferencia en la concepción de la literatura: Wieland escribe de oficio y recibe las cartas como hombre privado; Jacobi es comerciante de oficio, como hombre privado, y hace literatura como hombre real, entero. No se pueden entender:

> Souffrez que je vous conjure d'être un peu plus sur vous, gardez contre le feu de votre tempérament et le chaleur de votre imagination [*AB*, I, 53].

En claro: Wieland no es Julia ni quiere serlo. Jacobi debería saberlo.[91] Cuando Jacobi dio muestras reiteradas de ignorarlo, la amistad comenzó a enfriarse hasta acabar desapareciendo enterrada por Goethe.[92]

6. **La ruptura con Wieland**

Pero Wieland no sólo apreciaba al Jacobi demonio, sino también al Jacobi poeta y filósofo (*AB*, I, 53). Y esta relación filosófica, centrada alrededor de la tercera edición del *Agathon*, novela pedagógica, de formación de la personalidad —repárese que es el tema de la experiencia filosófica en Jacobi—, es ciertamente esencial para seguir el polo cultural de la evolución de Jacobi. En ella se enfrentaban Hippias, un filósofo moderno, materialista y sofista, en quien Jacobi veía un retrato de Diderot, sin serlo (*B*, I, 1, 213), y Agathon, un muchacho que busca afanosamente su formación personal en el sentido de despliegue unísono de sensibilidad y razón. El resultado era celebrado por P.E. Reich (22.10.1771):

> La historia de Agathon es la primera obra alemana en prosa que ha sido escrita con toda la cabeza y todo el corazón [*B*, I, 1, 1454].

Este seguirá siendo el ideal artístico de Jacobi[93] y desde este ideal se escribe *Allwill*. El interés de Jacobi por la obra será enorme, hasta proponerle al autor una tercera edición por suscripción que, a decir de Jacobi, prometía ser un negocio perfecto. Debido a todas estas circunstancias, los dos hombres se pusieron a colaborar en perfeccionarla con todo entu-

siasmo.[94] Dentro de estos detalles a perfeccionar estaba la filosofía moral y religiosa de la obra. Y éste precisamente es nuestro tema, porque nos va a dar una idea muy clara de lo que pensaba Jacobi en 1772-1774, antes de escribir *Allwill* y de conocer a Goethe.

En este sentido habíamos dejado a Jacobi refinando su deísmo a partir de su lectura de la filosofía de Kant. Fruto de esta lectura fue el estudio de Spinoza, de Descartes, la aceptación del criterio de intuición como verdad de los conceptos metafísicos en tanto que por ella se presenta una evidencia interna. También describimos en él una posición moral basada en toda negación del materialismo y del egoísmo moral. Veamos cómo defiende y profundiza estas posiciones en la correspondencia con Wieland entre agosto y noviembre de 1772. El motivo de esta correspondencia era un pasaje donde Agathon es derrotado dialécticamente por Hippias y donde aquél defendía una moral no específicamente cristiana basada en Sócrates y Confucio (*AB*, I, 81). Este pasaje hacía a Jacobi temer el juicio de Lessing y Mendelssonh (*AB*, I, 83). Es difícil homogeneizar los pasajes que cita Jacobi porque es difícil encontrar la primera edición de *Agathon* y no corresponden con los de la *Sammliche Werke*.[95] En todo caso el primer punto es el de la demostración de la existencia de Dios. Agathon se limita a defender su creencia en Él de una manera que Jacobi juzga problemática:

> Veo el sol, por consiguiente, es; me siento a mí mismo, por consiguiente, soy. Siento este espíritu supremo, por consiguiente, Él es. Por la forma como Agathon desarrolla después esta última proposición, se transforma en la siguiente: necesito un espíritu supremo, por consiguiente, Él es. Con ello queda anulada la conexión con las proposiciones aducidas. Si Agathon hubiera dicho: pienso este espíritu supremo, luego existe, entonces se habría podido desarrollar una prueba de la existencia de Dios sin caer en el abracadabra cartesiano, que por lo menos habría superado la osadía de las objeciones del Sofista. Obviamente, habría tenido que demostrar antes la imposibilidad de la creación como un número infinito de jugadas aproximativas. Pero esto, pienso yo, es también muy fácil. Desde partes finitas no puede componerse ningún todo infinito; un número tiene que dejar de determinarse por sí porque uno se desarrolla desde el otro [...] Ningún hombre negará que una creatura progresiva nunca puede gozar de la eternidad futura. ¿Como es posible que una cosa progresiva haya recorrido una eternidad «a parte ante»? Mi

> entendimiento rechaza este pensamiento como el absurdo más evidente. Tengo que aceptar algo estable; antes del primer movimiento una causa del movimiento que es algo completamente distinto de él. Todo lo que se puede objetar contra esa primera causa, p.ej. por qué no ordenó el mundo antes o después, acaba en la incomprensibilidad, pero no hace absurda la idea de su existencia. No sabemos nada de la naturaleza de un ser infinito, pero sabemos que ningún ser finito puede ser eterno e infinito. Que la primera causa tiene que ser racional se puede demostrar desde el hecho de que existen seres racionales, «ex nihilo nihil». La primera causa tiene que ser también ilimitada en sus propiedades, no puede existir un tiempo ajeno a ella por el que sólo hubiera 10 o 15 grados de una cierta realidad. Lo repito: no sé absolutamente nada de la naturaleza de ese ser; no comprendo cómo un ser omnipotente puede tener la voluntad de producir algo; pero tengo que aceptar su existencia o desterrar todos los fundamentos del conocimiento de la verdad, todas las leyes del pensar. [...] Tiene algo de chocante que usted quiera demostrar la necesidad de la doctrina de Dios sólo desde la moral y la política [*AB*, I, 72-74].

La fuente de esta posición, que tanto nos coloca en el mundo del Jacobi maduro, que tanto nos aproxima al problema especulativo de la relación entre lo finito y lo infinito, es el Kant de la *Deutlichkeit* y la *Beweisgrund*. Se pueden leer en estas obras las mismas doctrinas: conocemos la existencia de Dios, no la esencia: conocemos la existencia de Dios sólo por sus efectos, no a priori. La existencia es algo positivo. Toda la existencia finita tiene un comienzo. Por lo tanto en cierto momento no fue. Muchos finitos no componen el infinito, la eternidad, luego suponen un comienzo. Ahora bien, *ex nihilo nihil*, luego ese comienzo no tiene que ser algo finito y debe poseer todas las propiedades y determinaciones de lo finito. De ese ser infinito no sabemos nada. Pero sabemos que existe. Nada queda fuera de él, luego tiene que ser ilimitado en sus propiedades. Este Dios es pensado, existe, pero no mediante la prueba ontológica. Tenemos un Dios filosófico asentado en su propia verdad, no un Dios que sólo se impone porque lo necesitamos. ¿Este es el Dios de Kant en 1763 o el Dios que será de Spinoza en 1784? Ambos. Jacobi es aquí un filósofo en el sentido que luego él mismo despreciará al hablar de Mendelssohn o del propio Kant. Y además lo es porque ha interiorizado la experiencia personal que nos describe en *David Hume*: porque no es posible perderse en el

pensamiento de la nada de lo finito que nunca puede llegar a la estabilidad, al ser, alojado necesariamente en ese eterno devenir. Pero antes de todo esto ha esbozado una prueba subsidiaria: consiste en perfeccionar la propia idea que establece Wieland sobre la demostración efectiva de la existencia de Dios. El error del autor es justamente no guardar el paralelismo entre «Veo el sol, existe el sol», «Me siento, existo», «Pienso Dios, existe», porque Wieland interpreta la noción de *Empfindung* en este último caso como «tengo necesidad de Dios». Es evidente que necesito cosas que no existen, pero siempre veo cosas que existen. Si «pensar Dios» fuera algo semejante a «ver a Dios» la prueba estaría hecha. Desde aquí se formará la noción de intuición propia de Jacobi.

Como Wieland va a establecer una prueba moral-política de Dios, sólo tiene que demostrar que un orden político estable necesita de Dios. Pero Jacobi quiere una demostración de la existencia de Dios, no de la necesidad de que Dios exista para el hombre. Como es evidente, esta crítica se proyectará también contra el Kant de los *Postulados*. La cuestión está en este momento en que el órgano de ver a Dios, de tener la experiencia originaria o intuitiva de Dios, es el pensar. Luego el paralelismo es «Veo el sol, me siento a mí mismo, pienso, siento a Dios, luego existen». ¿Por qué salta Jacobi por encima de Descartes? Porque el racionalista parte de «Pienso, luego existo» y pretende llegar a Dios mediante razonamientos circulares, ya que puede pensar incorrectamente. Pero yo me siento tan inmediatamente como las cosas externas y aquí no puedo estar equivocado. Desde la evidencia de las cosas externas e internas y sobre esta evidencia, el pensar puede alcanzar la suya; no a la inversa. La cuestión es que este paralelismo entre intuiciones —ahora bajo el nombre de *Empfindungen*— y ese pensar de Dios como presencia inmediata de su existencia, es absolutamente cercano de la posición definitiva de Jacobi.[96] Pero lo curioso es que lo que entrelaza ambas pruebas es la necesidad de demostrar la imposibilidad de la creación desde un número infinito de jugadas aproximativas. Repárese: Jacobi demuestra la imposibilidad de explicar así la creación porque de esta manera no llegamos a ningún punto último. Esto es común con su posición definitiva. En todo caso es diferente ahora la consideración de esta imposibilidad como una evidencia a favor de la tesis contraria —de que la creación tiene un punto fijo—, y por tanto una imposibilidad explicativa nos descubre la evidencia a

favor de la tesis contraria. La esencia de la filosofía definitiva del pensamiento de Jacobi consiste en mantener que esa imposibilidad de explicar la creación mediante una proyección indefinida de jugadas aproximativas todas ellas finitas, es la esencia del entendimiento y del conocimiento humano; que por tanto indica la imposibilidad de la comprensión racional de la creación y señala como única alternativa el salto mortal a la fe. Por cierto, ésta no será sino la primera opción, la opción de Wieland convenientemente reformada, en tanto que la fe es la intuición inmediata de la existencia de Dios; intuición que está en la base de todo pensamiento de Dios.

La clave está aquí, como el lector se dará cuenta, en el *ex nihilo nihil*. Si efectivamente todo lo finito tiene un comienzo, por vía de la razón todo lo finito debe tener una causa y, por tanto, todo lo finito desemboca en lo infinito, tal y como quería Kant en el punto 5 de la paráfrasis de la *Beweissgrund*, antes citado. La dialéctica de lo finito y lo infinito llevaba, a poco que se pensara, al panteísmo de Spinoza como única visión racional de la divinidad. Pero ya en este estado de su pensamiento hay en Jacobi elementos altamente contradictorios. Dios como infinito tiene todas las propiedades (infinitos atributos en Spinoza) en infinitos grados. Y sin embargo Jacobi afirma que no sabemos nada de su naturaleza. Es una «X» que existe, pero que es desconocida. Jacobi tenía, pues, elementos muy profundos para asociar el modelo de la sustancia espinosiana y el objeto transcendental kantiano.[97] Pero aún quedará mucho para que Jacobi purifique sus posiciones. Lo que nos interesa a nosotros, sin embargo, serán los motivos por los que Jacobi lleve adelante este proceso.

Lo que más sorprende es que en 1773, apenas después de esta correspondencia con Wieland, Jacobi ya considera públicamente la filosofía de Spinoza como un ateísmo, diciendo de su autor que, aun partiendo de tales principios, es el que mejor ha razonado,[98] desprestigiando el juicio de Bayle. ¿Tiene Jacobi otra opinión privada sobre Spinoza? Según el pasaje de las cartas donde hablaba del *Agathon* hay que sospechar que sí y que como para muchos otros grandes filósofos de la época, su Dios era espinosiano, siendo perfectamente consciente de que la religión ortodoxa no reconocía a ese Dios como tal, por lo que públicamente llama ateo al espinosista. Pero en todo caso el «ateo» Spinoza no puede confundirse con el negador de Dios, el que pretende levantar razonamientos frente a Él, con el materialista. Éste, en el fondo, es más cré-

dulo y confiado que el creyente. En un texto de un pequeño trabajo, titulado *Briefe über die Recherches philosophiques sur les Egiptiens et les Chinois par M. de Pauw*, se dice:

> Es difícil explicar cómo Jablonski mismo ha podido hablar de que los sacerdotes egipcios fueron, en el más estricto sentido, ateos reales [*wirckliche Gottesläugner*]. Pienso que se puede mantener como un principio incontrovertible que aquéllos que culpan a sociedades enteras e incluso a naciones de ateísmo se equivocan groseramente. Pues es imposible arrancar del corazón de muchos hombres la esperanza y el miedo y después oprimir su espíritu con un enunciado teórico que exige más credulidad que todos los demás teoremas. Se requiere un grado infinitamente más elevado de creencia para ser un ateo que para no serlo [VI, 341].

Tenemos aquí obviamente ante todo un rechazo del ateísmo racionalista. La tesis de Jacobi es que para creer en esa razón teórica, en esos enunciados, se necesita más fe que para creer en la existencia de Dios. Quizás esto se deba poner en relación con la carta a Wieland: la creencia en Dios es algo inmediato y directo, que exige tan escasa violencia como creer en mi propia realidad. Se da con ello un paso más en la negativa a la razón racionalista atea que ya se veía clara en el reconocimiento de la imposibilidad de conocer la esencia de Dios mediante la proyección al infinito de las cadenas finitas de causas. Pero la apelación a la existencia de Dios como causa para impedir la acusación de *ex nihilo nihil* no es algo propio de la razón racionalista, sino igualmente evidencia inmediata desde los efectos, una cuestión de sentir la contingencia de la existencia finita, de constatar su dependencia. En este sentido se decía: que Dios es racional se sigue inmediatamente del efecto de que sus creaturas son racionales. Jacobi entendía que ese conocimiento seguro de la existencia de Dios, ese «pienso, luego es», representa en el fondo una relación inmediata e intuitiva con él; no hay razonamiento aquí para demostrar su existencia. El pensar, al contrario que el razonar, no impide sino que facilita una afirmación inmediata y directa de su existencia, si es pensar auténtico, esto es: si tiene en su base la intuición. Sustituir esta afirmación por una negación de Dios, convertirse en un auténtico ateo, implicaba quedarse con un simple razonamiento teórico que mantenía la posibilidad de producir lo infinito a partir de lo finito, la posibilidad de que lo finito llevara en sí la eterni-

dad. Aceptar esa posición teórica, indemostrable como tal, exigía mucha más credibilidad que aceptar la contraria. De ahí que Jacobi anuncie su paradoja, pues el ateo tendría realmente que otorgar confianza a una proposición objetivamente mucho menos creíble. Pero lo que queda perfectamente claro ya es que en esta época Jacobi piensa que su afirmación de la necesidad de aceptar la creación desde el Ser racional infinito, tiene una base complementaria en la referencia a una vivencia de esa existencia como algo inmediato que, por lo demás, salva el problema de su experiencia terrible personal de la nada.

Para centrar un poco más esta posición, que es desde luego el mismo problema de identificar la relación de Jacobi con Spinoza antes de la década de los ochenta, podemos referirnos a otro texto olvidado, de 1777, *Sobre el derecho y la fuerza*. Jacobi alinea Spinoza con Wieland, como el más coherente representante de la posición que ataca (VI, 439). En Spinoza, el derecho de fuerza es el derecho de la naturaleza (*Recht der Natur*). Su ley es la de su propio poder:

> Tanto en toda la naturaleza como en cualquier parte individual de la misma, derecho y poder tienen la misma extensión; consiguientemente, cualquier hombre hace con el más elevado derecho todo lo que lleva a cabo según la ley de su naturaleza, y su derecho en la naturaleza alcanza hasta donde alcanza su poder [VI, 439-440].

Ahora inicia Jacobi un silogismo: los hombres por naturaleza se mueven por instintos ciegos. De ahí que todas las acciones humanas sean homogéneas —vale decir instintivas—. Por tanto son imposibles valoraciones acerca de ellas, pues el hombre, en esta teoría, «no puede actuar sino según sus leyes y prescripciones de la naturaleza» (VI, 440). Jacobi no alcanza a ver con razón de dónde se puede seguir desde aquí una prohibición moral: desde esta perspectiva todo está permitido (VI, 441). Podemos imaginar lo terrible que este estado de cosas le debía de parecer a Jacobi. Pero también lo superficial que sería la exégesis de Jacobi si se quedara aquí. En un momento dado la interpretación da un giro. Porque llevando las cosas hasta el extremo, tenemos que el hombre se convierte en el enemigo de toda la naturaleza e incluso de sí mismo. En otras palabras, el instinto no se puede medir a sí mismo. De ahí que surja en ellos por naturaleza otro instinto: el de la razón. Así, Wieland queda destrozado: quien

parte coherentemente de su posición (naturaleza = fuerza = derecho) llega necesariamente a la de Jacobi (la razón tiene que infundir el derecho). Así se llega a una situación en la que todos «wie es das gemeine Beste verlangt, gern oder ungern, freiwilling oder gezwungen, nach den Vorschriften der Vernunft durchaus handeln müssen» (VI, 444). Así surge una legitimación del poder, pero desde lo que es el bien común —cosa que Jacobi conoce perfectamente—, mientras que Wieland, desde su argumentación no conoce sino una legitimación por usurpación (VI, 445). Spinoza llega al ideal de una monarquía apoyada por los representantes burgueses; Wieland a la monarquía prusiana (VI, 446).

Resulta imposible pensar que Spinoza es un perro muerto para Jacobi en la década de los setenta. Es imposible olvidar que fue él quien motivó a Goethe a su estudio en su primer encuentro de 1774; es sensato concluir que Jacobi veía una extraordinaria coherencia entre Spinoza y Kant en 1772-1774; es sensato mantener que su Dios le parecía el mismo y que en cierta medida era el suyo. Es realmente extraordinario mirar la evolución de Jacobi desde estas conclusiones. Sin embargo, hay un punto en el que deseo insistir y que es fundamental. Si los hombres siguen su naturaleza instintiva, ciertamente serán desgraciados porque el instinto es ciego. Pero es la propia naturaleza la que, llevando a los hombres a un callejón sin salida, les pone delante de los ojos también la salvación. La razón es un instrumento natural y forma parte del despliegue de la naturaleza instintiva. Verra ha dicho que la idea de naturaleza en Jacobi es la de D'Holbach. No siempre. Ahora es la idea de Spinoza: naturaleza como fuerza ordenadora intrínseca que nos hace pasar desde el desorden al instinto del orden. Sólo será la naturaleza de D'Holbach, el reino indefinido del mecanicismo, cuando la posibilidad de la acción libre no pueda ser objeto de la razón, sino de una fe, porque entonces lo único que dicta la razón es precisamente ese reino de lo indefinido finito, el reino de la naturaleza de D'Holbach. Pero para eso tendrían que pasar dos cosas: primero, desesperar del poder ordenador de la razón propia de la naturaleza, esto es, de la viabilidad de salvación personal entregándose a ella, porque su dinámica en este terreno degenerará en un despliegue de deseos que se descubren infinitos y nunca satisfechos —exactamente igual que se descubre indefinida la cadena causal de las criaturas finitas—; y, segundo, que Kant demuestre que la naturaleza —y la razón—

es un ámbito de causalidad igualmente indefinida en la que ese momento primero de la creación por la que un ser infinito produce un ser finito no es representable. Justo entonces Spinoza será inmantenible: cuando la naturaleza externa y la naturaleza interna, objetiva y personal, coincidan en una misma posición: la indefinición del devenir continuo sin principio, sin forma, y sin posibilidad de obtenerlo de manera inmanente a ella, la negación incluso de la demostración a posteriori de la existencia de Dios y la negación de la pasión natural del poeta como vehículo de curación y como base de la razón. En ambas facetas (externa e interna), la solución común y paralela para la comprensión del mundo y del Yo será la fe.

¿Pero es que Jacobi pensó en algún momento entregarse a la naturaleza, salvarse en ella, seguir a nivel personal lo que a nivel político tenía tan claro, confiarse a su poder ordenador? Ciertamente. Su amor por Wieland lo entendía Jacobi como expresión de su naturaleza, como liberación de su naturaleza y confianza en ella. Es lo de menos que objetivamente esa naturaleza fuera su constitución pasional tal y como quedó conformada después de represiones y humillaciones. El hecho es que sólo dando satisfacción a eso que llamaba su naturaleza entendía que podía encontrar un camino frente a la enfermedad. Pero al acceder a esos sentimientos, al querer dejarlos libres, Jacobi tenía plena conciencia de que estaba diciendo «no» a una represión habitual en él y en su entorno, que estaba negando la negación. El drama del hombre burgués, embebido en los deberes de la relación productiva, en el que el estado habitual es el de anulación pasional, para quien la liberación sólo puede ser negación de la negación, pero no una expresión inmediata y dichosa. Confundir naturaleza con lo resultante de un complejo mecanismo de lucha y dolor es ciertamente un espejismo. Sería también un espejismo pensar que la naturaleza es algo diferente a una resultante; pero podríamos desear a pesar de todo que debería ser una resultante de una prehistoria y una historia personal de placer, una afirmación de afirmaciones. Ciertamente que esto debería alterar toda nuestra pedagogía. Entregarse a la naturaleza en el gabinete, solo, escribiendo cartas, jugando en la trastienda con nombres conocidos, nos parece una ilusión. Pero Jacobi vivía en ella como «su naturaleza» y no lo sentía.

Testimonio de esta entrega a la naturaleza es una de las

primeras cartas a La Roche. Pero también en las cartas a Wieland se rastrea.[99] Analicemos la primera mencionada:

> Je me sens une aversion invincible contre tous les espéces de contorsions corporelles ou spirituelles. Il faut marcher avec la Nature; und sie simpelm und reinen Empfindungen, die sie giebt, mit so viel Feuer und Stärke aufnehmen, als sie einen ein Herz dazu gegeben hat, aber keine neuen erfinden wollen [14.VI.1971; *AB*, I, 44].

Hablamos de *Liebe, Freundschaft, Sympathie, Empfindsamkeit*. Ahora podemos decir que todo eso era seguir *la naturaleza* para Jacobi. Y que era preciso hacerlo. Las diferencias con el Rococó son claras: no hay que inventar sensaciones ni pasiones, no hay que refinarlas, transformarlas —ésta es la acusación de contorsión—, sino sólo aceptarlas con tanta fuerza como permita el corazón. Esta experiencia vital de Jacobi significa para nosotros: las pasiones que permite nuestro entorno deben ser hiperdesarrolladas para dar expresión a aquellos otros afectos prohibidos. Para Jacobi sin embargo significaba lo dicho: dejar correr la naturaleza con toda la fuerza que pueda, aunque eso suponga escándalo en Wieland. Y esto es así porque pone en las palabras del Rococó una variación que las transforma radicalmente: entusiasmo. Con esto, Jacobi, y por vía propia, está marchando hacia el Sturm und Drang, y mostrando su caso personal podemos analizar con claridad el juego de este movimiento en el seno de la sociedad burguesa. Pero justo esto explicará el encuentro fructífero con Goethe: Jacobi había llegado también con claridad a la idea de que el entusiasmo y la pasión fuerte es la moral del genio. Cuando le comenta a La Roche un libro francés le dice:

> Au reste ce livre est rempli d'un bout à l'autre d'idées grandes et fortes: c'est le veritable enthousiasme qui l'a dicté, cet enthousiasme que est l'oeil de genie, qui découvre et rend visible aux autres, les principes d'où découllent les verités et les erreurs [*B*, I, 1, 150].

Es importante tener en cuenta este pasaje. El genio es educador. Sigue estando aquí Jacobi en el *Agathon* de Wieland. Pero es educador porque al sentir con *fortaleza, claridad* y *entusiasmo*, está en condiciones de saber lo que es verdadero y falso. Repárese en que este criterio de verdad es un deriva-

do del que pudo leer en Kant: de la intuición, de la presencia inmediata de lo real. Pero de aquí al genio como órgano de la naturaleza no hay sino un paso. Y no hay que olvidar que en todo el ideal de la *Empfindsamkeit* subyace un aristocratismo, una idea de naturaleza mejor, que cuadra perfectamente con el ideal del genio.

Así pues, el genio se expresa mediante pasiones fuertes. Y Jacobi cree tenerlas. No es de extrañar que a veces se sienta relativamente feliz,[100] en la primavera de su alma (no dice nada de la estación por la que atraviesa su persona total). Jacobi tiene apenas treinta años y puede decirle cosas como éstas a Sophie La Roche.

> ¿Puedo decirle algo mejor y más bello que declararle que mis sentimientos y sensaciones hacia usted son de tal condición que no sabría desearme algo más apreciable, no digo ya que ser querido efectivamente ahora así, sino que haber sido querido una vez en la vida así, como yo la quiero? ¿Y sabe por qué parece ser la mejor y más bella de todas las dichas? Porque la creatura que me quisiera así no puedo representármela sino con la imagen de Sofía y en este ángel deseo tener mi propia alma. ¿Qué hubiera prendido Sofía La Roche en mí si mi alma se hubiera colmado antes de esta manera? [*AB*, I, 146, de 9.10.1773].[101]

Pero Jacobi nunca deja sola a la naturaleza. Él necesita de principios porque sabe que una parte de sí es peligrosa. Lo que filtran esos principios es *Liebe*, y demás sentimientos expresables en textos, en cartas. La función del *Liebe* es desarrollar las pasiones elevadas, espirituales, la naturaleza superior. La confianza en la naturaleza significa que la entrega al entusiasmo ante personas como Sofía podía ayudar a purificar al individuo completo y así ayudar a que los principios cumplieran su papel. Con esto se introduce el mecanismo de la sublimación como aliado de la represión. Pero con todo esto comprendemos la complejidad del mundo de Jacobi y sus movimientos internos. Clave de bóveda de todo es la distinción entre el Yo superior y el Yo inferior que defiende ante Wieland en un texto clave :

> Quizás a causa de mi entusiasmo, estoy organizado de tal manera que necesito creer que no tengo nada que perder en el mundo, que lo mejor en mí es el coraje que siento de reconocerme en todo lo que tengo por bello y verdadero, pero es

imposible permanecer virtuoso cuando no ayudan las circunstancias externas, por lo que mi esfuerzo fundamental va en este sentido a lograr que los intereses de mi mejor Yo no caigan en colisión fuerte y plural como los intereses de mi Yo inferior, a hacerme una forma de vida igualmente prescrita y agradable con la que, por una mediación socrática, mis sentidos se mantengan sanos, mi entendimiento lúcido y mi voluntad libre. Mientras permanezca en este sistema, el extenso mundo estará abierto para mí en acontecimientos contrapuestos para buscar y encontrar consuelo en él [*AB*, I, 85-86].

El juego de los principios es precisamente marcar esta diferencia y, al mismo tiempo, procurar la armonía, la convivencia entre ambos Yo. El juego del amor aquí es reforzar el Yo superior purificando por sí mismo el inferior:[102]

> Im ihrem Anschauen, meine Freudin, reiniget sich mein Herz je mehr und mehr. Kein trügerischer, ekelschwangerer Genuss solle forthin von seinem Zeile entfernen; in wahren Ahndungen inniger Verreinigung sol es harren bis es Leben erwerbe und geneieße [*AB*, I, 147].

Lo que se consigue es un equilibrio personal que busca una estabilidad más que dudosa, que a veces es perfectamente descrita como viable y soportable, y que a veces es descrita como una tortura. Cuando se describe como viable obtenemos textos fundamentales para comprender los elementos de las posiciones futuras de Jacobi: presentimiento, reunificación, intuición, purificación en el tú; cuando se describe como torturante obtenemos elementos para conocer todo aquello que no está integrado en esa armonía personal que describimos en el capítulo introductorio. A Sofía se la describe como viable en estas palabras:

> El cielo y el infierno pueden enviarme lo que quieran si mantengo mi constancia respecto de ser activo como un espíritu que aspira a la perfección y que no está hecho para trabajar objetos que pueden actuar sobre él, sino que *debe ser activo*. [...] Lo que le duele a mi espíritu es cuando me dejo afectar *por fenómenos, esto es por cosas que me agitan* de una manera adecuada o inadecuada, cuando pongo en la misma balanza las ventajas externas, o cuando creo que esto es lo único que puede suceder. Si la apreciara menos, no me presentaría con estos principios estoicos. Son verdaderos. Lo sé por intuición y usted también lo sabe así [*AB*, I, 78].

Estos son los elementos del equilibrio: principios que se imponen, siguiendo la filosofía de la *Deutlichkeit*, por intuición y que muestran su juego como guías inmutables de la conducta. De ellos resulta la convicción en una naturaleza superior que hay que seguir, que hay que potenciar con sentimientos fuertes. Pero estos sentimientos no son pasivos, no los producen los objetos, las cosas, los fenómenos, las personas enteras, sino el espíritu en ellas. Son actividad, no pasividad, porque suponen desprenderse de las auténticas pasiones que las cosas externas nos producen, de ese *trügerischer Gennus* que denunciaba en el texto anterior. Pero justo en este ejercicio de fortalecimiento de la naturaleza superior, el corazón —el órgano que puede amar tanto a lo inferior como a lo superior— se purifica. Y todo esto dentro de una dialéctica hacia el perfeccionamiento de raíz estoica-platónica, perfectamente coherente en última instancia con el espinosismo, que también busca recorrer los grados de conocimiento hasta apropiarse de la idea en un conocimiento intuitivo. Por lo tanto, y dentro de la órbita del rococó, Jacobi está haciendo filosofía cuya única misión era interpretar su propia experiencia personal, como una dialéctica de perfección que en el fondo era un proceso de separación, descubrimiento y construcción de un Yo superior.

Pero a veces Jacobi no ve tan claro su combate. Esto es esencial al hecho mismo de combatir por un equilibrio personal, sobre la base de estos elementos. Cuando se siente inclinado a escribir algo original, propio, filosófico, estará en relación con lo que hemos descrito párrafos arriba. En 1771 su proyecto es una filosofía de la ilusión, aún relacionado con el problema del bien aparente de las cartas a Le Sage y que tenemos que poner en relación con dos textos más, que nos van a servir para concluir este capítulo y que nos van a poner en condiciones de entender el punto de partida del siguiente. ¿Qué implica una filosofía de la ilusión? Ante todo una filosofía en la que se describa el mecanismo por el que algo nos parece verdad. Este mecanismo es fundamental para explicar toda evolución personal: los hombres adoptan una serie de normas o creencias que les parecen verdad y que en el nivel superior de evolución personal perciben y valoran como falsedades. ¿De qué depende esto? Recordemos el pasaje sobre el genio que cité antes. Este es el que conoce la verdad y el que la enseña porque la siente. ¿Pero qué es lo que siente? Fundamentalmente principios con los que alumbra el comba-

te de la existencia humana. Así pues, un tratado de la ilusión es inevitablemente un tratado sobre el genio. Esa era la ambigüedad de Jacobi: cuando se siente fuerte en sus principios debe escribir un tratado sobre el genio; cuando se encuentra débil debe escribir el mismo tratado, pero ahora sobre la ilusión. ¿De qué depende? Literalmente sólo de una cosa: de tener o no tener una *naturaleza definida y reconocida*. Cuando esta última no se presenta, entonces Jacobi «juega al alquimista» moral y puede escribir un tratado sobre «gemeinnützige Nachriften, welche nur ein Narr zu entdecken fähig war» (*AB*, I, 89). Pero otras veces su historia personal no es la de un loco, no es un caos. Este bello texto lo manifiesta:[103]

> Nuestra vida es semejante a un epiciclo tolemaico, declinaciones y excéntricas sin fin. Pero siempre volvemos a la línea de nuestra órbita. Me resulta no poco divertido recordar las veces en que consideraba un gran paso hacia la verdad cualquier cambio experimentado en mi forma de pensar y me maravillaba de que en pocos días, o a veces en pocas horas, valorara que se trataba de una locura. Aprendí a ver mejor las cosas cuando pasé varias veces a considerar como una locura lo que me hacía un hombre sabio y a tener la sabiduría por locura. Entonces me esfuerzo en el conocimiento de mi naturaleza particular. Me observo con exactitud y cuidado, y poco a poco reúno de esta forma algunos conceptos estables que me conducen siempre más allá [*AB*, I, 89].

Estos conceptos los hemos supuesto nosotros arriba: *Natur*, *Ich*, *Geist*, *Grundsätze*, *Liebe*, *Empfindsamkeit*, *Freundschaft*, *Sympathie*, *Triebe*, *Vollständikeit*, etc. Al describirlos con detalles desde su propia vida, Jacobi se convertía ante sus propios ojos en un genio moral. En esto se había convertido quien en el fondo buscaba un equilibrio personal más que inestable a partir de una situación moral socialmente insana. Esa era su ilusión particular, aquella de la que no pensaba escribir un tratado ni podía escribirlo, porque entonces habría tenido que salir fuera de sí. Por el contrario, este tratado de la ilusión era sobre la verdad de su naturaleza particular plenamente observada y descubierta. Cuando Jacobi tenga un estímulo potenciará un fortalecimiento de su propia trayectoria, incluso de sus propios conceptos básicos, una purificación de los mismos y una eliminación de ilusiones. Este estímulo, que además va a ser decisivo para su carrera como escritor, es Goethe. Estamos en 1774.

NOTAS

1. Ciertamente debemos asegurar que Jacobi no mantiene nunca ese tipo de relaciones y que en contra de lo que Heraeus ha dicho, Jacobi no es esencialmente un carácter pasivo. Su correspondencia con Wieland lo testimonia sobremanera, pues inmediatamente Jacobi desea desempeñar la posición hegemónica. Ya veremos más adelante ese asunto.

2. Cf. J. Wilden, *Das Haus Jacobi*, pp. 18 y ss.

3. El juicio de Diderot sobre la poesía de Jacobi traducida por su hermano, aparecida en París, en 1771, bajo el título *Traduction de diverses oeuvres composée en allemand en vers et en prose par Mr. Jacobi*, era el siguiente: «¿Cómo es posible que Jacobi no sea nada, pero nada en absoluto en francés?» (Cf. *Correspondance littéraire*, p. 175 de *Lettres inédites*. Como Diderot decía que todos los grandes poetas seguían siendo algo en francés cuando eran traducidos, había que extraer la conclusión de que si Jacobi no era nada en francés, eso se debía esencialmente a que ni siquiera era nada en alemán.

4. Esta relación será mala hasta el final de los días de Jacobi. Cf. la introducción a las *Lettres inédites de F.H. Jacobi*, ed. Booy y Mortier, pp. 31 y ss.

5. Cf. II, 179: «se me reprochaba constantemente mi estulticia y a menudo mi obstinación, mi frivolidad y mi malignidad, pero ni las palabras ofensivas ni los malos tratos pudieron curarme de mi mal. Solamente se consiguió que me hiciera una pésima opinión de mis aptitudes intelectuales, lo que me deprimía tanto más cuanto más ligada estaba a una aspiración ardiente hacia la reflexión».

6. Cf. el espléndido libro de Zierngebd, pp. 5 y ss.

7. Testimonios de esta inclinación son abundantes, desde la temprana carta a Merk, donde se confiesa un *Schwärmer*, *Phantax*, *Mystiker*, hasta el final de su producción literaria, en *Die gottliche Dinge*, pasando por las narraciones de las *Briefe*, IV*a* 47, IV*b* 67 ss., y en el prefacio a su obra filosófica, II.

8. «No hay mayor placer que ver abrir delante de sí un alma grande», escribe a Sophie La Roche. Pero Jacobi entiende por alma grande aquella que se afirma continuamente a sí misma, como lo vimos en las notas del capítulo anterior. ¿Pero quién puede afirmarse sin apoyar su afirmación en otro? Lo que Jacobi va a necesitar es ese reconocimiento válido, esto es, otorgado desde la simpatía, desde la igualdad, desde la comprensión del destino humano como destino individual, pero también transparente. Su camino estará jalonado de estas relaciones.

9. Este afán de Jacobi de sentirse reconocido incondicionalmente, como el hijo espera serlo por su padre, ha dado pie a interpretaciones excesivamente psicologistas de nuestro autor, que no apuntan nunca a experiencias textualizadas o hechas literatura. Así, se

ha hablado de carácter femenino de Jacobi. El reconocimiento no es ni masculino ni femenino; es desmedido en su afán o no, y esto a su vez, proporcional a su disfrute o a su negación. Lo que nos ruboriza de Jacobi es esa necesidad de proyectar sobre toda relación humana su necesidad de reconocimiento, no el que para eso emplee armas especiales.

10. Esta carta aparece en *AB*, I, pero justo sin el texto que dirigido al conde Chotek, el 16.6.1771, vamos a transcribir. El amigo Roth debía considerarlo excesivo para el recuerdo de la familia. La moderna edición de la *Briefwechsel* lo incluye entero en I, 1, 110. El pasaje final, cuando Wieland y La Roche se vuelven a ver —después de haberse separado un tiempo—, también es extraordinariamente significativo, aunque esta vez Roth no lo consideró censurable: «Ninguno de los que estábamos de pie pudo reprimir las lágrimas: a mí me corrían mejillas abajo, me desplomaba, estaba fuera de mí y no sabía decir hasta el día de hoy cómo acabó esta escena y cómo es que entramos todos juntos en la sala» (*ibíd.*, 113).

11. El otro pasaje sintomático es de 1780 a Heinse (*AB*, I, 2, 205), y es mucho más breve. Jacobi narra su experiencia del viaje a Hamburgo donde conoce a Claudius, Stolberg, Klopstock, etc. Pero entre todas recuerda a una muchacha de diecisiete años llamada Hannchen, parecida en gestos y forma a lady Eleonore, pero infinitamente más bella, dice Jacobi, «y tan llena de espíritu, tan llena de graciosa dignidad que por ella no perdería desgraciadamente los sentidos, pero desde luego sí, ¡ay dolor!, mi pobre corazón [*die Sinne leider nicht, sondern abermals, o Weh!, mein armes Herz verlor*]». Jacobi no se permite perder los sentidos; sólo el corazón, dar curso a ese *Liebe* tan absolutamente confuso de la época que no hace sino esconder impotencia y miedo a perderse realmente en conductas no reconocidas socialmente.

12. Ciertamente que no es todavía una experiencia religiosa explícita. Pero de hecho, y manteniendo esta misma estructura de experiencia, Jacobi desembocará pronto en la evidencia de que su experiencia sólo puede comprenderse como auténticamente cristiana. De su problema indudablemente quiere hacer su esencia, de su anulación, su realidad; de su muerte, su vida. Esta es la experiencia del bautismo, del renacer al hombre nuevo, que es íntimamente cristiana.

13. Cf. *Lettres inédites*, p. 32, donde se retrata al joven Jacobi y donde se defiende que la inclinación religiosa de Jacobi no es sino una resultante. La sugerencia es correcta.

14. Jacobi ha sentido perfectamente esta escisión entre comerciante y hombre, entre el Jacobi burgués y el verdadero Jacobi. Cf. la correspondencia con Rey, *Lettres inédites*, p. 134. El tema del doble sujeto en el hombre es también bastante recurrente en la correspondencia con Wieland.

15. Cf. *Das Haus Jacobi*, p. 19: Zierngiebd, pp. 6 y ss.

16. Id., p. 6.

17. Cf. *David Hume*, II, 180.

18. Cf. la monografía de Isenberg sobre la influencia de Bonnet sobre Jacobi. También *Lettres inédites*, p. 20.

19. Cf. *B*, I, 1, 6-7, acerca de su interés sobre Rousseau.

20. Sobre el medio cultural de Jacobi en Ginebra, cf. H.A. Schmidt, pp. 217-218, aunque algunas de sus observaciones tendrían que ser matizadas, en el sentido de que Jacobi reunía un conocimiento de los tres grandes pensamientos europeos: el inglés de Bacon y del sensualismo moral, el de la escuela de Leibniz y Wolff y el materialista y racionalista de la Enciclopedia. No se da una influencia convergente de estas escuelas, sino solamente sucesiva. Como veremos, en cierta medida mi trabajo propone una seriación de esa influencia, en la que desde luego la peor parte corresponde al pensamiento empirista inglés, cuya influencia es más bien superficial e incluso se podría decir que deshonesta.

21. La ansiedad de Jacobi por saber cosas relacionadas con Rousseau se deja traslucir en las cartas a Rey, donde toma además claro partido en favor del ginebrino contra Hume (*B*, I, 1, 32, 39). El escocés es un pseudofilósofo. Cuando pasan unos meses sin noticias de Ginebra, a Jacobi le parece un tiempo infinito (*B*, I, 1, 40).

22. Así en (*B*, I, 1, 39) exige que publiquen la memoria de todos los problemas de Rousseau en su ciudad natal a fin de que sus defensores (entre los que sin duda se encuentra Jacobi) satisfagan su derecho de saber explicar su conducta.

23. Cf. *Lettres inédites*, p. 49.

24. Parece evidente que Jacobi leyó el *Emilio*. En su carta a Le Sage perdida debía de referirle a su maestro una serie de reflexiones sobre la filosofía de Rousseau que debía de estar íntimamente relacionada con esta obra. El anciano Le Sage le contestaba así: «J'ai relu le passage de votre lettre du 15 eme septembre, qui peignoit les escrits de Rousseau avec de couleurs atout au moins aussi brillantes que les siennes, et que j'a fait copier a la tête de mon exemplair d'*Emile*» (*B*, I, 2, 35). ¿Si estas reflexiones no se referían al *Emilio*, por qué La Sage las copia justamente en su ejemplar?

25. Cf. Schmidt, p. 229.

26. Cf. *AB*, I, 5.

27. Cf. la carta de 4.12.1764 donde se niega a discutir de «matières metaphysiques et morales que vous avez si profondément meditées et senties». Las excusas son muy diversas, pero la más pintoresca, aunque parezca también la más sincera, es esta: «Si je n'y pas répondu c'est parce que je n'avois alors auprés de moi que de jeunes copistes, dont ces discussions auroient pu ebranler la foi» (*AB*, I. 21).

28. Obsérvese lo diferente de esta posición de la madura de Jacobi, que recogerá la positividad del juego del instinto en la dinámica de la salvación personal. Aquí instinto es fuente de mal, y sólo de bien aparente.

29. El texto completo se encuentra en *AB*, I, 21.

30. Incluso cuando edite *Woldemar* le hará llegar un ejemplar con las mayores muestras de cariño y afecto.

31. Para el interés por las obras de los materialistas franceses, reflejado por las compras que hace a su librero Rey, cf. *Lettres inédites*, p. 52.

32. Cf. *Lettres inédites*, p. 45.

33. Levy Brühl en su monografía sobre Jacobi consideraba este rasgo de Jacobi absolutamente paradójico con su pensamiento general. Booy y Mortier, por el contrario, han puesto las cosas en su sitio: para ellos es una consecuencia natural de su individualismo y naturalmente de su situación burguesa que sólo podía funcionar realmente con la instauración del libre cambio, cf. *Lettres inédites*, p. 49.

34. A Kopstad, febrero de 1765, Booy, *Lettres inédites*, pp. 19-20. Sobre la admiración a Montaigne, del que pide sus novedades, cf. a Rey, 17.10.1767, *B*, I, 1, 45. A él le dedica el mejor elogio pensable para Jacobi: compararlo con Montaigne: cf. a Reich, 22.10.1771, B, I, 1, 145. La influencia de este pensador es sobre todo visible en *Uber Gewat, eine politische Rapsodie* y demás escritos políticos. Fergurson desde 1771 aparece a la misma altura que Montesquieu, *B*, I, 1,145; se interesa por sus obras, sobre todo por la traducida como la *Geschichte der bürgerliche Gesellschaft*, y es completamente entusiasta en su carta a Sophie La Roche de 17.6.1771: «Wie kommt es, dass Sie nichts von Fergurson sagen? Sollte Inhen dieses Buch, welches ich für eins der vortreflichten, so je geschrieben worden, halte weniger als mir gefallen haben?» (*B*, I, 1, 115).

35. Cf. todo *B*, I, 1, 5 donde se llama a los escritos de Voltaire *quolibets* que no prueban sino las bondades de sus enemigos.

36. Sin duda leyó su *Carta sobre la tolerancia* (cf. a Rey, carta del 20.1.1764, *B*, I, 1, 11), *Diccionario filosófico* (cf. a Rey, 28.8.1767, *B*, I, 2, 40; 7.10.1768. *B*, I, 1, 60)

37. Cf. carta de 6.12.1770, *B*, I, 1, 101.

38. A Wieland, 20.4.1776, *B*, I, 2, 40.

39. Cf. Heine a Jacobi, 9.10.1780, *B*, I, 2, 197.

40. Cf. *B*, I, 1, 10, y 29.

41. Cf. a Sophie La Roche, 30.8.1773 (*B*, I, 1, 211).

42. Cf. *B*, I, 1, 211: El interés de Jacobi por Diderot sin embargo se mantuvo. En 1784 lee *Jacques le Phataliste*. Cf. Herder a Jacobi, 20.12.1784, *Nachlass Herder*, II, 266.

43. Cf. carta de 5.10.1773 (*B*, I, 1, 213).

44. A Sophie La Roche, 19.11.1772, *B*, I, 1, 178.

45. La descripción de las prácticas educativas «cristianas» no deja de testimoniar por un lado la vivencia interna de las mismas y, por otro, su igualmente sincera repulsa. Por lo que sabemos de la educación de sus hijos, Jacobi en modo alguno estuvo influido por la obra de su padre. Cf. este texto: «¿Cómo se harán realmente buenos

si no se les presenta otro motivo para impedirles hacer el mal que el miedo a los castigos; cuando los ejercicios de piedad se confunden en su cabeza con los deberes más esenciales de la humanidad y cuando incluso la infracción de estos últimos puede ser reparada con penitencias que no tienen nada que ver con la moralidad. Después, si su creencia viene a vacilar, no tiene deberes y toda moral ha desaparecido» (*B*, I, 1, 118).

46. Cf. *B*, I, 1, 119.

47. La alabanza de los antiguos como exponente de la verdadera moralidad se encuentra en la p. 119 de la carta. Entresaco los textos principales: «Su amor a la patria no era un fanatismo, un entusiasmo ciego; era la consecuencia de su constitución política que parecía hecha expresamente para poner en movimiento todas las capacidades del espíritu y del corazón, para desarrollar siempre verdaderos ejercicios y elevar a su grado más elevado de fuerza y desarrollo el instinto de sociabilidad, el más noble de nuestra naturaleza, y la única fuente de cualquier virtud verdadera. Desde los más tiernos años se esforzaban por obtener este poder por sí mismos, para mantener su alma libre y abierta a cualquier noble impresión. Para ellos no era problemático, como para nuestros cosmopolitas, si al final la felicidad quedaba en un camino completamente diferente del suyo. No sopesaban las situaciones contrarias y no surgía en ellos con facilidad la consiguiente confusión de los principios. Todo era simple, concreto, coherente, adecuado. [...] Los griegos, dice Winckelmann, no necesitaban ser instruidos; sabios podían serlo todos». Es perfectamente audible la voz de Rousseau en todos estos párrafos.

48. «¿Hacia qué aspiramos nosotros? En todos los estados y estamentos miro a mi alrededor y sólo veo que el instinto general es el de riqueza y el de la prepotencia. ¿Y por qué es este ahora el último fin de cada uno de los hombres? Respecto de este fin final se pueden intercambiar fácilmente los objetos de la opulencia y los disfrutes sensibles. Hemos perdido el instinto de sociabilidad, las mejores capacidades de nuestro espíritu están adormecidas; somos completamente voluptuosos, incluso el piadoso, el santo, es un voluptuoso larvado» (*ibíd.*, 119).

49. La crítica a la religión esclesiástica se encuentra de la mano de la crítica a los órdenes clericales. Fürstenberg era partidario de no destruir las órdenes de monjes, pues se les puede impedir hacer el mal y son un ejemplo de austeridad y de costumbres relativamente rousseaunianas, si poseen una educación ordenada y se les deja libres en sus asuntos internos (I, 2, 97); todo ello si la administración, dice Fürstenberg, no les muestra odio y limita su dependencia de Roma. A Jacobi todo esto le parece «surpasser toutes les bonnes intentions qu'on a jamais eues» (*B*, I, 2, 109). Los conventos no le parecen en modo alguno encarnar reglas de conducta rousseauniana, sino «la vanidad, la envidia, la intriga, el despotismo y el odio

más enraizado», por lo que cree que todo esto son consuelos que se busca el que no se atreve a medidas más radicales. Fürstenberg no cambió de opinión (*B*, I, 2, 210). Jacobi, como se puede imaginar, mucho menos (*B*, I, 2, 116). Muy cerca de este tiempo, en una carta a Müller, Jacobi escribe: «Religión ha sido en general fuente de educación, pero nunca fuente de libertad. De sus demás virtudes como medio político tampoco se puede salvar ninguna, suponiendo que se hayan considerado así alguna vez» (III, 463).

50. Las convicciones anti-nobles de Jacobi se dejarán sentir en su relación con el cuento *Le Noble*, narración anónima editada por Rey a petición de Jacobi, en el que se hacía una crítica interna, por una persona perteneciente a esta clase, de la nobleza. Jacobi le hizo un prefacio; cf. *Lettres inédites*, Apéndice.

51. Cf. Booy y Mortier, *Lettres inédites*, p. 49. En efecto, Jacobi es menos demócrata que enemigo del Despotismo.

52. Su opción sobre los problemas políticos de Ginebra, centrados en la disputa entre el senado y los representantes, es clara a favor de los segundos, llamando a los primeros «imbéciles, maîtres, tiranie» etc. cf. *Lettres inédites*, p. 50.

53. No podemos aceptar por tanto el veredicto de Zirngielb sobre el estado intelectual de Jacobi en esta época: «Er war bereits zugleich Aufgeklärter und Mystiker, Atheist und Theist, es halten für ihm Glauben und Demostration —jedes für sich an seiner Ortgleiche Berechtigung. Den Mittelpunkt, die Versöhnung dieser Gegensätze aber sah er selbst nie, wie er wie eine Janusgestalt, zwischen beiden stand» (p. 7). Creo que Jacobi nunca fue ateo, que nunca consideró en esta época a la demostración y a la creencia como terrenos escindidos, que no comprendía ya la antinomia que despertará a partir de 1780.

54. Cf. II, 183; los estudios que deseaba realizar eran sobre medicina, esencialmente sobre lo que hoy podría llamarse psiquiatría. Los libros que le pide a Rey son claros, como p. ej. *Les vapeurs et maladies nerveuses dans les deux sexes*, de Pómme, Lyon, 1767.

55. Testimonios sobre el carácter diplomático de Jacobi en *Lettres inédites*: «El joven Jacobi es una naturaleza compleja, ambigua, contradictoria incluso y se comprende que le haya exasperado el burgués austero e intransigente que era su padre. Niño secreto, replegado en sí mismo, impaciente de las disciplinas que se le quieren imponer, Fritz es también una naturaleza pasiva, femenina, que odia el poder, la energía, la voluntad le falta» (p. 33). Gallitzin le ha juzgado bien cuando escribe a Hemsterhuis en julio 1780: «Su defecto más esencial, es decir, el más enemigo de su propia felicidad, es ser adorado como un dios por toda su familia. Es un poco el niño mimado» (cf. Brachin, P., *Le cercle de Münster, 1779-1806, et la pensée religieuse de F.L. Stolberg*, p. 55).

56. Todo esto es un síntoma más de una historia personal traumatizada. En efecto, en la carta XVI dirigida a Rey, Jacobi declara

para qué son ciertos envíos periódicos de dinero. Se trata de asegurar la suerte de su hijo, «faut de quoi Jacobi ne saurait n'y vivre n'y mourir tranquile» (*Lettres inédites*, p. 95). Y añaden los editores: «Quizás sea preciso ver aquí la explicación y el origen del sentimiento de culpabilidad que ciertos comentaristas modernos han revelado en la obra de Jacobi» (*ibíd.*, p. 28).

57. El padre de Betty, Isaias V. Clermont, burgués ennoblecido, era un fabricante de tejidos, poseedor de las instalaciones más modernas de Europa en su momento. El número de los obreros de su fábrica era extraordinariamente elevado para esta época. La familia de su esposa, Helena Margarita von Huyssen, también gozaba de una posición social elevada. Su padre era alcalde de Essen, y su hermano ministro del zar. Desde el siglo XIII se registra la actividad de los Clermont en la zona. Pero no vamos a exponer los detalles. Algunos de ellos se pueden ver en *Das Hause Jacobi*, p. 22, y en J. Liese, *Das Klassische Aachen*, II, 1939, pp. 108 y ss.

58. Cf. *Lettres inédites*, p. 25 de la introdución, y Liese, *op. cit.*, pp. 141-143.

59. *Lettres inédites*, p. 42.

60. *Ibíd.*, p. 61.

61. *Ibíd.*, p. 25.

62. La amistad por Jean Marie Comparet debió ser intensa. Desde luego, sólo así se explica que en 1768, nueve años después de su estancia en Ginebra, aún le considere su amigo, y se lo recomiende a Rey para una traducción de una obra italiana. Jacobi después de autorreprenderse por no escribirle dice: «Pero en este momento mis lágrimas se llenan de ternura y reconocimiento», producto de su recuerdo lleno de sentimientos mezclados de placer y de tristeza (*B*, I, 1, 63). Este hombre fue jefe de los representantes en los disturbios de Ginebra, lo que testimonia que Jacobi era mucho más avanzado y libre que su medio.

63. «Jamás tiempo alguno fue mejor empleado, si no se hiciera alguna vez, con mucha pena y preocupación, pésimos negocios» (*B*, I, 1, 14).

64. Cf. Para todo esto *Lettres inédites*, p. 134. Por lo demás las relaciones de su hermano con su padre han empeorado mucho desde que el primero decidió tomar los hábitos, convirtiéndose, según su padre, en un parásito para la sociedad. Cf. *Lettres inédites*, carta XLIV.

65. *Lettres inédites*, p. 31.

66. *Ibíd.*, p. 39, carta LIII.

67. 21.8.1768 a Rey; *B*, I, 1, 62.

68. Cf. 25.11.1768; *B*, I, 1. 66-67.

69. Las razones que daba Jacobi para no hacerse cargo de la misma eran sólidas. Por tanto es preciso suponer un interés aún más elevado. Jacobi comunicó a Mendelssohn que se esforzaba en la traducción a primeros de junio de 1769.

70. Por fin Rey buscó un traductor. Jacobi desautorizó, sin embargo, la traducción en términos radicales (11.7.1769). Jacobi mientras tanto había recibido el visto bueno de Mendelssohn y su voluntad de colaborar en la versión francesa de la obra. Así pues, Jacobi se vió en un apuro. Rey ya se había gastado ocho ducados en la mala traducción (julio 1769, *Lettres inédites*, p. 77), por lo que dudaba en aceptar la empresa de Jacobi. Al final lo hace. Pero será Jacobi quien falle, dejando al final la obra sin hacer (cf. a Wieland, 24.8.1771, *B*, I, 1, 126). Quizás este asunto cortó la correspondencia con Rey.

71. Cf. a Wieland, 28.10.1772; *B*, I, 1, 172.

72. Jacobi a Wieland, 27.10.1772; *B*, I, 1, 168.

73. Aquí hay que situar la atención que Jacobi prestó a la *Palingenesie* de Bonnet. A su librero le dice, por haberle mandado dicha obra, «ya la he leído en gran parte. Me habéis hecho un gran servicio cediéndomela, pues mi deseo de leer esta obra era extremo» (*B*, I, 1, 80). Pero Bonnet no volvió a aparecer en su correspondencia, señal inequívoca de que la obra no le debió de parecer profunda.

74. Cf. para todo esto el primer capítulo de mi *Formación de la crítica de la razón pura*.

75. Cf. para la manera como Jacobi describe esta experiencia, en II, 190-191. Desde luego que Verra subraya adecuadamente este pasaje en su exposición de *David Hume*, si bien es prácticamente el único punto que toca con extensión de este libro. Aún más extraño es que un libro tan importante en la bibliografía de Jacobi como el de Baum, no haga referencia a esta influencia de Kant sobre Jacobi, que desde luego es relevante para la problemática central de su interpretación: el valor objetivo de las representaciones.

76. Cf. su libro *Geschichte einer Freundschaft*, sobre todo el primer capítulo, fundamentalmente p. 11.

77. Cf. la carta a Rey de 21.10.1768, donde la ensalza, y de 25.11.1768, donde muestra su simpatía con el poeta de Weimar como defensor de una concepción dulce y fácil del placer.

78. Nicolai, p. 11.

79. Id., pp. 13-15.

80. *Lettres inédites*, p. 35.

81. Jacobi emplea el vocabulario típico de la cultura rococó para expresar sus reacciones ante un poema de la «Venus en el Baño», que encuentra al menos en sus primeras cuatro estrofas «ungemein frappant» (*B*, I, 1, 56). «Aquí domina el entusiasmo arrebatador y el dulce entusiasmo (ce charmant delire) que se apodera del corazón del lector con fuerza arrebatadora y le hace sentir [*empfinden*] como un poeta» (*B*, I, 1, 56).

82. Cf. carta a J.G. Jacobi, 19.9.1769.

83. Hay aspectos de esta carta muy significativos para entender la diferencia entre *Liebe* y *Freundschaft*, y para comprender hasta qué punto existía una ambigüedad consentida en todos estos con-

ceptos. Pero la forma de valorar a la mujer cuando no hablan de ella en clave «poética» es de tan dudoso gusto como cuando pretenden hacerlo poéticamente.

84. Cf. Gleim sobre el amor, *B*, I, 1, 83, 84, 85, 96-97. Una descripción semejante la tenemos en el prólogo a la traducción al francés de los poemas del hermano. Lo que describe Jacobi como sentimientos que producen las poesías debían de ser exclusivamente los suyos propios, su personal forma de sentirlos: «Une délicatesse, une profondeur de sentiments qui le met ronnent, et fait que les rapports le plus cachés qu'ils ont avec l'homme, se présentent naturellment à son esprit serieux, il vait y répandre une douce sérénité, et les larmes qu'il fait verse bout toujours accompagnées d'un agreable sourire» (*AB*, I, 47-48). Wieland saludó este prólogo como una muestra de lo que Jacobi podía hacer de decidirse a escribir.

85. Cf. *AB*, I, 41 «Vor meiner... gefühlt».

86. «Desde que conozco a Wieland, me siento infinitamente más feliz que antes de ser su amigo. La sensibilidad natural, bella y varonil de su alma, la indestructible bondad de su corazón, su increíble corrección y distinción que le hace incapaz de cualquier envidia y celo y muchas otras propiedades excelentes, hacen su carácter tan digno de honra y amor como su genio. Nuestra amistad creció en poco más de dos días hasta la más íntima confianza» (*AB*, I, 42).

87. La crisis de esta amistad tiene profundas raíces filosóficas y psicológicas por parte de los dos hombres, lo que debería sorprender si fuera verdad la descripción de la nota anterior. Las diferencias sobre el *Agathon*, sobre la forma de desplegar la correspondencia, sobre el valor de la literatura del Sturm, sobre todo Goethe y Merk, quienes habían atacado duramente a Wieland, la inclinación personal de Jacobi hacia ellos y hacia Klospstock; todo ello enfriará la relación, que estallará con la polémica sobre el fundamento del poder político.

88. Cf. para este asunto mi trabajo «Sujeto burgués e ideal de humanidad en Schiller», *Actas del II Congreso de Filosofía del País Valenciano*. El tema del doble Yo hay que seguirlo en *AB*, I, 58-59, de 2.8.1773 y 14.8.1773.

89. Cf. las cartas 15.9.1771; 25.9.1771; 24.11.1771.

90. Cf. las cartas 15.9.1771; *B*, I, 1, 135-136; 25.9.1771 (*B*, I, 1, 139) y *B*, I, 1, 146.

91. Lo que Wieland sabe y dice de Jacobi debería bastar para destruir de una vez la imagen de un Jacobi pasivo, inactivo, femenino. Sólo la estulticia puede hacer pensar que la relación tan intensa con Wieland tenga que testimoniar este tipo de carácter, si es que este tipo de carácter es algo. Jacobi tiene para Wieland «l'esprit comme un demon» (*AB*, I, 53). «Tous vous appelle à la vie active» y le hace poseedor de una «prodígieuse energie» (*ibíd.*, 61). Claro que Jacobi se muestra celoso y le exige fidelidad en cualquier otra amistad (cf. 19.1.1772), y que todo esto implica una carga de dependen-

cia. Eso lo sabemos. Pero hay que distinguir aquí las causas de los efectos. La dependencia es consecuencia de una inseguridad en sí y en su mundo sentida de una manera enfermiza. Pero es un efecto a su vez de una fuerza de carácter, de una obstinación, de un combate y de una voluntad de afirmación. La dependencia hasta este punto no es sino una manifestación extrema de posesión, de una voluntad fuerte que le sirve de causa.

92. A partir de 1772 Jacobi deja su negocio y acepta un puesto de *Hofkammerrät* (cf. carta a La Roche 18.1.1772, *B*, I, 1, 150). A partir de este momento es el período más fructífero de la amistad, centrado en una nueva edición de *Agathon*. Aún en septiembre de 1772 Jacobi escribía: «Mi amor por usted es ciertamente la sensación dominante en mi alma» (*AB*, I, 75). Y en diciembre, cuando Wieland reconoce de alguna manera el talento de Jacobi para la literatura y la filosofía, Jacobi exclama lleno de júbilo: «¡Yo soy el que mueve este corazón, es una llama de un espíritu, lo que en él se siente! ¡Yo creador, creador de sensaciones divinas, y no lo soy en este momento y no sólo aquí, sino que nunca descansará la fuerza que sale de mí!» (*AB*, I, 105). Es el tiempo en el que empieza a editarse el *Merkur*, en el que Jacobi colabora enviando sus trabajos sobre Herder y Pope, etc. La revista pensaba sobre todo en Herder, que editaría sus pequeños tratados sobre el amor, sobre Lessing, sobre Kant, etc. «La gente que necesitamos», como consta en una de las cartas, es justamente esa. Los problemas entre ellos van a surgir en abril de 1773, cuando Wieland publique una recensión laudatoria sobre una novela de Nicolai, que según Jacobi —lo que no es imposible, dado la forma que tenía Nicolai de entender la literatura— no era sino una afrenta a su hermano (que en la novela era llamado Sebaldus Nothanker) (*B*, I, 1, 190). Jacobi exigía que Wieland se retractara y pusiera las cosas en su sitio. En su contestación, Wieland mantenía que «el entusiasmo de las almas nobles las hace intolerables» (*B*, I, 1, 191). Jacobi contestará con una acusación muy peculiar: Wieland padece de un «zu weitgetriebeenen Tolerantismus, zu allgemeine Sympathie» (*ibíd.*, 191) que rompe todos los impulsos del alma. A Gleim le contesta lo mismo (*ibíd.*, 192). El final de esta carta es realmente impresionante: «Sie sehen, mein Liebster, wie es mit mir ist, kund dass itzt du Feder hinlegen muss. Sie wollen dich Ihre Brüder Jacobi nicht verlieren, nicht auf ewig verlieren?» (*ibíd.*, 192). Ya no había duda, el juego literario se había acabado. Ahora estaban frente a frente personas con su lugar dentro de la sociedad. Jacobi, ministro de un rey, no podía consentir la burla hacia su hermano; Wieland, el autor cortesano, no podía enfrentarse a un hombre tan prominente en la cercana Berlín como lo era el editor de las *Literaturbriefe*. Así que Wieland contestó con un «lo escrito, escrito está». Pero aún deseaba quedarse tranquilo con algunas observaciones sobre el carácter de Jacobi: se da por vencido respecto de su deseo de dominar un Vesubio, que es lo que Jacobi lleva en el pecho

(*AB*, I, 119). Lo que sigue es melodramático. Wieland no puede ceder porque «un grado de debilidad hace morir el respeto» (*AB*, I, 121). Jacobi, sabiéndose débil ante esta disyuntiva, retrocede: «No temo en el mundo sino perder su respeto, no parecer un hombre ante usted: pues yo merezco en el mundo respeto. Soy un hombre» (*AB*, I, 121) Continúa denunciando las alabanzas ilimitadas que la Deutsche Bibliotek recibía en el *Merkur* (p. 125) y le parece increíble que Wieland estuviera bajo la protección de Nicolai. Todo esto obliga a que Wieland descubra su verdad más profunda: él no es sino un siervo, un autor de la corte que debe estar bien con todo el mundo, pero con ironía y realismo confiesa: «Ich habe nie eine sehr grosse Meinung von mir selbst gehabt, und ich kenne meiner schwache Seite besser als jemand. Es mag also wohl sein, dass ich ein so armseliges Personnage bin. Streiten will ich nit Inhnen nicht darum» (*ibíd.*, 131). Pero la Deutsche Bibliotek es para él la mejor institución cultural alemana por lo que, continúa, «debemo agradecimiento al editor del rey», a Nicolai. Y concluye: «de una vez por todas, mi querido Jacobi, su genio es demasiado fuerte para el mío. Abraham y Loth eran también hermanos como nosotros, pero cuando vieron que podrían llegar a donde nosotros hemos llegado, fueron inteligentes y separaron sus caminos en paz. Esto es lo mejor que podemos hacer». (*AB*, I, 137-138). Luego, el Wieland diplomático bajará el tono de su exigencia. Pero la señal estaba dada: la amistad había encontrado unos límites en los que no podía desarrollarse. Esto era matarla para Jacobi, a quien se le obliga a aceptar las reglas del juego que dictaba Wieland (cf. 20.8.1773, *AB*, I, 139). Wieland contesta a partir de ahora fríamente a los entusiasmos de Jacobi: «Mein Dasein ist die insipidesde Sache von der Welt; mein Genius ist erloschen und sehe keine Möglichkeit ihn wieder zu erwecken» (*ibíd.*, 144). Luego la conversación epistolar será sobre las contribuciones del *Merkur* (21.10.1773, p. 152). El sentimiento desaparece sabiéndolo ambos (*ibíd.*, 154). Jacobi se siente atado: Wieland es lo mejor que conoce y sin embargo ya no le llena. La carta de 1.3.1774 desde Aachen es un intento de Jacobi de apostar por el menor mal: «¿A dónde queremos ir si nos separamos? ¿Qué queremos? ¿Buscar hombres mejores que aquéllos que hemos encontrado el uno en el otro?» (*B*, I, 1, 222). Ciertamente que Wieland tampoco quería perder totalmente el contacto con Jacobi, dentro de su política universal de no tener enemigos. Por eso su contestación tiene alguna efusión: Jacobi es también lo mejor que conoce. Debían mantener un equilibrio: «ir tan cerca como sea posible sin llegar a chocar con la cabeza» (*ibíd.*, 157), lo que en el fondo hubiera deseado Wieland desde un principio. Todo se diluirá entonces cuando se tenga conciencia de que se ha encontrado otro hombre mejor: Goethe. En el fondo, Wieland se sabe atacado con él y busca un acuerdo con Jacobi para no tener más flancos. Así en la página 165 le dice: «Usted es el mejor y más cálido mortal que conozco, usted, alma de fuego, si pudiera arder un poco

más suavemente, sería como el sol benefactor que alumbra y calienta». Aunque no aplicado a Jacobi, Wieland da a la enfermedad de Jacobi este acertado nombre: *Seelen-Priapismus* (*ibid.*, 168), de la que afirma que sólo el tiempo tiene la clave de su curación. Pero mientras se acerca el verano de 1774 donde Jacobi se aproximará al enemigo momentáneo de Wieland: Goethe. Entonces todo habrá acabado.

93. Es el ideal que defiende en 1773 en una discusión con Diderot, quien le recomienda sobre todo un corazón frío para escribir. Cf. *B*, I, 1, 217.

94. Jacobi se siente eufórico cuando Wieland le acepta alguna corrección. (cf. 14.12.1772, *AB*, I, 105). En el fondo Jacobi se identificaba totalmente con la novela porque él se identifica con el héroe, Agathon. Esto era una especie de consideración implícita en su círculo. Cuando Gleim le dedica el *Laidion* lo hace con estas palabras: «Al excelente Jacobi Agathon, el autor, para que le enseñe como encontrar su perdida *"Kalogatia"*» (cf. *B*, I, 1, 239). La novela trataba literalmente de eso, de una *kalogatia*, un proceso de aprendizaje para ser más bello y mejor.

95. Cf. C.M. Wieland, *Sämmtliche Werke*, Hamburgo, 1984.

96. En esta carta, esa intuición de Dios no se llamará razón, pero desde luego esta misma noción será recogida posteriormente hasta llegar a la cristalización de la teoría en *David Hume*. La evolución de Jacobi se nos parece como un profundo regreso a sí, que en su punto final es ya una perfecta autoconciencia de las posiciones elementales de su primer pensamiento.

97. Con todo ello Jacobi se demuestra un filósofo mucho más avanzado que Wieland, que así lo reconoció enviándole un texto mejorado convenientemente (28.8.1772, *B*, I, 162). No así los razonamientos sobre la moral, que no fueron alterados (15.10.1772, *B*, I, 1, 167).

98. *Briefe sur les Recherches Philosophiques*, VI, 301.

99. Wieland, 16.11.1770: «Die Natur hat nie Unrecht, Liebster Jacobi» (*AB*, I, 25).

100. Cf. 30.8.1773: «Beim allem dem fühle ich Jugendkraft in meiner Seele, und ich glaube fest diese tritt ihr Jünglingsalter nun esrt an» (*AB*, I, 1-42).

101. Esta carta es de 9.10.1773, *AB*, I, 146. Ciertamente Jacobi está reñido con Wieland. Cf. también esta otra carta: «Es tan dulce, tan inexpresablemente dulce conocer a Sofía! ¿Puede usted percibir el flotar de mi alma alrededor de la suya, cómo la contemplo tranquilamente?» (*AB*, I, 161).

102. Wieland describía el *Liebe-Sympathie* como aquél en que el «Herz und Geist mehr Antheil nehmen als die Sinne» (*AB*, I, 87).

103. A Fürstenberg, 16.10.1771. *B*, I, 1, 143.

CAPÍTULO III

LA DIALÉCTICA DE LA EXISTENCIA EN LAS NOVELAS DE F.H. JACOBI

1. Introducción

Hemos dicho que Jacobi sólo piensa en polémica con un enemigo individual. Generalmente se supone que esto es así desde 1785, fecha en que publica ese germen de toda la cultura idealista que es *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a M. Mendelssohn*. En esta fecha Jacobi entra en la historia grande de la cultura. Pero es preciso recordar dos detalles: primero, que Jacobi vive ya veinte años en la filosofía cuando se atreve a editar sus conclusiones; segundo, que ese largo camino de reflexión también tiene una estructura polémica, también está vertebrado alrededor de un enemigo secreto y obstinado: la propia existencia humana como problema. Estos dos detalles permiten esta conclusión: los veinte años de filosofía de Jacobi, los que van desde 1765 a 1785 tienen un único objetivo: ofrecer una teoría de la existencia cuyas bases, lejos de encontrarse en premisas teóricas y en razonamientos abstractos, brotan de la concreción de la conciencia inmediata de la vida personal entendida como enfermedad. Si no se repara en el hecho simple de esa filosofía inicial de la existencia, que se escribe en las dos novelas de Jacobi, *Alwill* y *Woldemar*, entonces no se entenderá el sentido profundo del período filosófico-especulativo ni las claves positivas de la doctrina de Spinoza.

La categoría fundamental de la reflexión jacobiana sobre la existencia es la de enfermedad. Sin duda, este hecho nos hace presentir una conclusión: Jacobi inicia una línea del pensamiento burgués que, pasando por Schopenhauer y Kierkegaard, llega hasta Freud, Th. Mann y Kafka, apuntando esa centralidad de la enfermedad para la existencia humana. Pero hay una razón más que avala esta conclusión: la enfermedad con que la existencia se hace presente a la conciencia viene provocada por la relación con el padre, relación fijada en el dolor del autoritarismo y la represión de las inclinaciones. El resultado es la interiorización de la represión contra sí mismo, la pérdida de identidad, la incapacidad de tolerancia para consigo mismo. Jacobi es un pensador burgués en la medida en que es plenamente consciente de que todas estas tensiones obedecen a razones económicas —no se olvide que Jacobi es destinado a priori por su padre a continuar su negocio familiar—, en la medida en que es testigo de la insoportable contradicción entre el hombre y el comerciante, y en la medida en que con estos datos de su prehistoria intenta recomponer una historia personal en la que puede identificarse como individuo aceptado por ese mismo entorno burgués que le produjo la enfermedad. La reflexión filosófica es así un complejo proceso de adaptación del enfermo a la enfermedad, un casi eterno aprendizaje a vivir con ella y sobre ella. En las novelas asistimos a ese camino casi infinito que, partiendo de la experiencia resultante de la represión inicial y mítica, permite llegar al reconocimiento del Yo individuo, pleno de sustancia, autocomplacencia y reconocimiento social. Por eso se nos describe en ellas una dialéctica de la existencia que, en tanto integra elementos y problemas universales y esenciales a las clases burguesas de la época, representa la lógica de una de las posibles soluciones siempre al alcance de la mano para aquellos mismos problemas: el nihilismo y su contrapartida en el misticismo platónico.

Ya vimos cómo piensa Jacobi la enfermedad básica del ser humano. Ante todo como desintegración y carencia de unidad de las fuerzas humanas. «Porque el hombre cae en contradicción consigo mismo, por eso filosofa. Pierde de incontables maneras la conexión de sus verdades, es decir, caen unas con otras en contradicción y se destruyen recíprocamente» (VI, 166). Este texto recoge la actitud básica de Jacobi sobre la enfermedad del hombre: la contradicción de sus instintos, de sus fuerzas, de sus verdades. Puesto que su vida consciente

se halla situada en medio de esta contradicción, la filosofía es un ejercicio de recomposición de la unidad. El instrumento de esa recomposición es la reflexión, una reflexión curiosa porque debe llevarnos a la fuente de la enfermedad: «De la meditación surge la filosofía, que es un regreso [*Rückweg*] de la reflexión hasta el comienzo [*bis zum Anfange*]. Quien es consciente de este regreso en la meditación hasta el comienzo, y vuelve allí donde estaba situado antes, éste ha encontrado una filosofía» (VI, 173). Todas estas reflexiones son del Jacobi más temprano. Y estén escritas antes o después de *Allwill*, su primera novela de 1775, reflejan perfectamente el sentido de la reflexión de Jacobi: explicitar su propia historia desde el comienzo a fin de realizar una genealogía de su enfermedad. Pues bien, de eso se trata ante todo en las novelas.

Pero no solamente descripción de la enfermedad. Ciertas preguntas se vuelven inevitables. ¿De dónde surge esta conciencia de la contradicción, de la escisión, de la enfermedad? ¿Acaso no indica la presencia inmanente a la persona de un ansia de unidad? Nuestra conciencia real plena de dolor, ¿no refleja platónicamente la memoria lejana de una conexión existencial, de un equilibrio perdido? ¿No es el dolor la presencia de un instinto sin cumplir? (VI, 135). Por tanto, desde una clave platónica que forma parte de los prejuicios (VI, 134) radicales de los que Jacobi nunca se desprende, ¿no es acaso el dolor el punto de partida para la reconstrucción de esa unidad anhelada? Regresar a las fuentes de la enfermedad es representar el mito de la caverna: el viajero interior se desata de las propias cadenas, se alza con fuerza hacia el reino de la luz, toma en su poder una noticia clara de la idea de su individualidad, para regresar después a una vida ya para siempre iluminada.

> Sin unidad [*Zusammenhang*] el hombre no puede pensarse. Su Yo se forma cada vez más y se pierde a sí mismo si pierde la conexión de esta formación... Por eso una idea puede llegar a ser omnidominante, pues nuestro Yo, nuestra conciencia refleja misma, es una Idea [VI, 203].

Así que la existencia humana que describen las novelas configura el proceso de formación del Yo unitario desde el Yo escindido de la enfermedad. Lo importante es que este proceso de formación del individuo es exactamente un proceso dialéctico, entendido en clave platónica. Y esto es así porque

ese zambullirse en su propia existencia hasta sus fuentes, esta reconquista de la unidad y de la verdad de una individualidad, se tiene que hacer en diálogo con otros, con los amigos que buscan la verdad conjuntamente, y que representan simbólicamente las fuerzas escindidas ya personalizadas que deberán recomponer la unidad mediante la amistad como cemento. Pues bien, esta dialéctica quedará descrita cuando la existencia humana experimente los correspondientes espejismos en su noción de la amistad y así atraviese todos los grados dialécticos que llevan a la intuición del Yo individual pleno de identidad. Espejismo, confusión (éste es el tema del primer proyecto de libro de Jacobi), contradicción nueva y reiterada en un exponente superior, se entretejen siempre como categorías transcendentales de esta existencia, de la misma forma que en la construcción platónica de la dialéctica en el pasaje de la línea, las sucesivas etapas vienen propiciadas por contradicciones inmanentes a cada uno de los grados inferiores del saber hasta llegar al grado supremo, esa noesis que se ilumina a sí misma dando los fundamentos de todo el saber posterior. Veamos brevemente estos estadios de la dialéctica de la existencia.

2. **Primer espejismo: Allwill y Silli o «Liebe» und «Freundschaft»**

Entre los primeros atisbos de este complejo mundo, replegado sobre sí mismo, descubre Goethe a Jacobi en Düsseldorf, en 1774, cuando se conocen y se encuentran por primera vez. En *Dichtung und Wahrheit* nos dirá, recordando aquel encuentro:

> Fritz Jacobi, el primero a quien yo dejé penetrar en este caos, cuya naturaleza trabajaba de igual forma en lo más profundo, aceptó cordialmente mi confianza, me replicó de igual forma y buscó introducirme en su forma de pensar. También él sentía una necesidad espiritual inexpresable, y no quería ser levantado mediante ayudas extrañas, sino que tenía que explicarse y formarse a sí mismo [*JA*, 24, 217].

El texto de Goethe está pleno de intención. Él acababa de publicar *Werther* y se hallaba en una encrucijada. Jacobi participa de este *pathos* de querer explicarse, de trabajar en lo más profundo, de formarse a partir de sí mismo, sin ayuda

extraña. Por eso se llaman hermanos, camaradas. Fruto de este encuentro, Jacobi recibe ánimos para convertirse en escritor, lo que ya antes había intentado. ¿Y qué otro modelo a seguir que el del propio Werther? Allwill es el fruto de esta recomendación goethiana de regresar a las fuentes mediante el análisis de personajes literarios. Cada una de las fuerzas que luchan en el hombre escindido queda ahora personificada. Ese Proteo de mil caras que es Jacobi, se refracta en personajes. Si entran en diálogo entre sí es porque son llamados por la voluntad del escritor para reconstruir con ellos una unidad. Y así, al hilo de lo que Jacobi canta y detesta, vamos comprendiendo la miseria y la grandeza de su propio mundo. Veamos todo esto en un apretado resumen de un estudio más amplio sobre los personajes de estas novelas, que no puedo reproducir aquí.

¿Cuál es la estructura de *Allwill*? ¿Qué diálogo quedaba previsto? ¿Cuáles son los amantes predestinados al encuentro? ¿Quién es Allwill? Estamos ante un personaje que recoge todo aquello que de común existe entre Jacobi y Goethe. Un personaje típico del Sturm, un hombre señalado por la divinidad, un genio, dotado de una voluntad omnipoderosa, de un sentimiento profundo para captar la secreta hermandad de todo lo real, armado de una firme voluntad de posesión y de un ansia inextirpable de experimentar y de amar. Es la aparición muy germinal, si se quiere, del héroe fáustico. No hay que olvidar que Goethe ya ha comentado con él sus planes del *Urfaust*. Pues bien, hasta ahora Alwill sólo ha desplegado su personalidad en una dimensión sensible. Situado en el primer momento del pasaje de la línea de la dialéctica de la personalidad, posee la fuerza infinita para recorrer todo el camino, pero hasta ahora sólo se concentra en la posesión sensible del mundo y, sobre todo, en esa forma de amistad que es el amor entendido como pasión carnal. Que esta personalidad es un rasgo central de Jacobi no cabe dudarlo. Pero la cuestión es, ¿cómo poder aspirar a ser un genio moral cuando se está dotado de una naturaleza semejante? ¿Qué estrategia no directamente represiva puede mantener la fuerza infinita de esta personalidad genial sin caer en una interpretación sensible de la misma, contradictoria de plano con el mundo burgués y consigo misma?

El primer espejismo consiste en dejarse llevar por este sentimiento de hermandad y de unión con la naturaleza sensible, como si ahí residiera la salvación y la plenitud humana.

En ese espejismo ha vivido Allwill. Por eso es un cabeza de Jano: mitad ángel, mitad demonio. Ese espejismo se resquebraja conforme recibe otros estímulos capaces de revelarnos dimensiones ocultas de su personalidad profunda, capaces de entregarle a la contradicción de una conciencia escindida de fuerzas opuestas. Esos otros estímulos representan otros tantos amigos. Aquí vemos ya los primeros pasos del diálogo de la existencia: en el círculo burgués de los Clerdon, el apasionado Allwill debe purificar su extremada necesidad de amar lo sensible. El primer efecto de este diálogo sobre Allwill es la confusión, la niebla, la pérdida de la certeza sensible (I, 61, 62), con la consiguiente pérdida de la pasión (I, 64). La necesidad de la represión queda interiorizada mediante el descubrimiento de la *freundschaftliche Verbindung*. El mundo desensibilizado colma aquí su dicha y le permite exclamar: «Kein Gefühl, kein Hass, kein Wunsch, Nichts» (I, 64). Y todo esto viene producido por la introducción de Allwill en el mundo burgués familiar de los Clerdon, imagen pública del propio Jacobi, al que nuestro autor le presta sin pudor sus propios contornos y los de su esposa Betty Clermont, que es retratada como la Amalia de la novela. La síntesis es perfecta. El desdoblamiento literario nos da las claves de la curación: la naturaleza apasionada de Jacobi (Allwill) interioriza la represión ejercida desde siempre sobre él aceptando la familia burguesa de los Clerdon —también el Jacobi real— como marco donde resolver la contradicción, purificando su noción del amor y elevándolo hacia la amistad (cf. I, 65-66). No podemos detenernos en los procesos de separación de lo sensible, en ese viaje que sentencia como nada todo lo sensible, pero citaremos una expresión final de Allwill: «Qué claramente me repite mi corazón palpitante que sólo por este camino hay que buscar la verdadera curación» (*W*, I, 69). Aquí no hay fantasmagoría ni artificio (*W*, I, 71-72). El proyecto es vivir de manera natural en este contexto burgués de los Clerdon, salvarse en él.

Allwill acepta el ideal de la amistad como irreductible al interés y como forma de autoconocimiento en el otro: «El objeto por el que ambos se unen es sólo un medio, un sentido, un órgano para sentirse el uno al otro» (*W*, I, 74). Desde la amistad puede salir de su insaciable afán de posesión de lo sensible para replegarse en la posesión de sí. La contrapartida de su alma mientras tanto se forma a distancia. Se trata del personaje de Silli, sin duda el mejor de la novela, la tras-

tienda real de Jacobi, llena de íntima conciencia de la enfermedad sustancial al hombre. Y Jacobi nunca se nos muestra tan original como cuando intenta descubrir esta enfermedad. Sabe que se enfrenta a algo nuevo, a una realidad que todavía no tiene nombre (*W*, I, 6-7). No es melancolía, no es misantropía. No es odio ni desprecio por el hombre. Al menos no sólo eso: es la noticia de habitar un desierto azotado por pensamientos hoscos e insoportables. Se trata de una experiencia que Jacobi interpreta desde su metafísica platónica. El texto clave es este:

> Veo la tenebrosa caverna y la gran caldera donde las brujas reúnen trozos de animales y de hombres... para preparar la obra sin nombre, hasta que salen los fantasmas, vienen como sombras, desaparecen de nuevo. Y en medio, la grotesca danza y la música atronadora y el aire encantado. Tan atrevido, tan terrible, no dura mucho. Tengo que reírme del espanto que me asalta. No, buen Clerdon, no. Soy una muñeca de madera pintada, con huesos y ropas de madera, brazos, piel y cabeza encolados y sobre un anaquel. ¿Es esto un fantasma? [*W*, I, 8-9]

No nos interesa el complejo nudo de situaciones que nos traen aquí. Tiene que ver con la imposibilidad de una experiencia amorosa ordenada, casi una condena que se ha decretado sobre Silli. Tampoco es necesario buscar para esa enfermedad de Silli un nombre contemporáneo. Y es banal registrar en las cartas de Jacobi descripciones idénticas a las citadas para informarnos de sus estados de ánimo. Es más útil reparar en la interpretación nihilista de esta experiencia: se trata de la muerte como liberación (*W*, I, 8). La figura romántica de la muerte como muchacha dulce empieza a configurarse aquí, pues se la dibuja dotada de «dulces manos». Y, sin embargo, este personaje tiene que reunirse con Allwill. Debe poseer estratos que posibiliten el vínculo. Aquí reside lo fundamental: Silli vive el mundo como un desierto monstruoso porque posee el firme instinto de la realidad suprasensible. La falta de órgano para lo sensible queda compensada por la naturalidad en ella del órgano apropiado para el reino platónico del ser. Nihilismo de lo sensible, reino del devenir, lado del más acá del pasaje de la línea: esas son las categorías platónicas para describir la experiencia de la zozobra y de la enfermedad. Afirmación de la espiritualidad, reino del ser, el lado más allá de la línea: ese es el ideal de estabi-

lidad, de autoconciencia de la identidad del Yo, que permite luchar contra el espanto de ser muñecos de madera.

Por tanto, Silli debe ayudar a Allwill a rechazar la interpretación sensible de lo real, a despertar en él la voluntad del ser. La segunda carta de Silli a Clerdon (*W*, I, 10) nos describe una realidad ajena al tiempo, estable, eterna, propia de la creación superior del primer y único día, mundo inmaculado donde Silli olvida el espanto de lo sensible, esa caldera de las brujas de Macbeth (*W*, I, 10). Para acceder a esta experiencia Silli confiesa: «tenía que salir fuera del mundo, al mundo abierto» (*W*, I, 10), una expresión que nos recuerda la ilusión del joven Allwill por escapar a la represión del padre.

3. El desenlace real y el desenlace previsto

Ahora tenemos otro detalle de la enfermedad de Silli. Se trata de la carencia de unidad de una vida escindida entre el mundo del devenir y el de la estabilidad. La quiebra absurda de esta unidad, carente de lógica, librada al naufragio de la existencia solitaria, en su apariencia gratuita, tiene su razón en la inexistencia del amigo. Sólo él podría otorgar sustancialidad y permanencia a la experiencia del aspecto supranatural del Ser. El alma noble de Silli llega a esa experiencia, pero no puede sostenerse por sí misma. El alma noble de Allwill busca el Ser, pero su juventud le impide realizar la experiencia del nihilismo, cayendo todavía víctima del espejismo de leer el Ser sólo en lo sensible. La síntesis y la estabilidad es su diálogo. Mientras tanto, la manía-depresión es el destino de Silli (de ella se nos dice: «tan cálida y tan fría, tan abierta y tan cerrada» (*W*, I, 6), tanto como la niebla es el destino de Allwill.

Y sin embargo, los que estaban destinados a la unión jamás se conocen. Decisiva en este caso fue la ruptura de la amistad entre Goethe y Jacobi. La figura literaria del espejismo ahora se aplicaba a la realidad de la relación entre los dos hombres. Jacobi creía realmente en la genuina identidad de su alma y la de Goethe. Supuso que luchaban por el mismo equilibrio. Y quedó sorprendido cuando en la siguiente pieza de Goethe, en *Stella*, el conflicto de los protagonistas se resolvía rompiendo los cauces burgueses de la familia y dejando fluir la pasión amorosa a su libre albedrío. Para Jacobi

significaba reincidir en la lectura sensible de la búsqueda del Ser, alejarse de la experiencia iluminadora de la nulidad de lo sensible. Así que Jacobi interpretó la pieza como el final de una ilusión. Lo intentó todo: quedarse con el manuscrito, forzarle a corregir el final, presionarle mediante amigos. Podemos imaginar que le dictó a Goethe en este caso su sincera y segura independencia. La amistad quedó rota; el proyecto de equilibrio burgués de Jacobi se alumbró con toda su carga de cobardía. El material de la novela tenía que ser reorientado. Puesto que Allwill era lo común a Jacobi y Goethe, lo que Jacobi entendía que era común, el personaje tenía que encarnar ahora a uno de ellos: o al Goethe amigo del devenir, nuevo Calicles, o a Jacobi, nuevo Platón. En la segunda entrega de cartas al *Teutscher Merkur*, con la que acaba la novela, Goethe y la moral del genio sensible son atacadas con dureza. Allwill no puede enfrentarse con Silli y es expulsado del círculo de los Clerdon por haber seducido y engañado a una chica, Luzie, reincidiendo en su vieja historia pasional. Ahora es un bribón (*W*, I, 184-185) que jamás gozará de la «existencia entera» (*W*, I, 203-204). En el fondo Jacobi utiliza todas las noticias que Goethe le había comunicado acerca del *Fausto*, pero testimonia no haberlas entendido: al maldecir esa figura como modelo de vida, al reparar en sus rasgos trágicos, al adelantar el dolor de no poseer jamás la paz o la salvación desde la voluntad de experimentar lo sensible, Jacobi no dice nada nuevo a Goethe, que mantiene a pesar de todo su compromiso con ese héroe; el proyecto de forzar al héroe a un compromiso con el ámbito burgués marca las distancias con la genialidad de la figura de Goethe, profundamente antiburguesa.

La obra se cierra con una apelación a los principios morales, llena de sentido: quien como Allwill no muestra instinto para el ser, tendrá que conformarse con la ley, con el entendimiento moral, como instrumento represivo y mediador. Quien no pueda como el personaje de Amalia vivir con naturalidad en el mundo familiar y espiritual del platonismo, tendrá que experimentar el dolor de conformar su propio Yo (*W*, I, 216-217, 215) mediante la frialdad de la ley. Una vez más Platón está al fondo: desde la sensibilidad a la intuición espiritual del Yo sólido y total es preciso ejercitar la dianoia, la experiencia discursiva y reflexiva de la moralidad de los principios para conseguir por esos medios lo que de manera natural ya tenía Silli: que el mundo natural y sensible sea una

nada sin carga ontológica ni vital, idea hecha a la medida de un programa urgente de represión.

4. La recomposición de los personajes en la segunda novela: «Woldemar»

Woldemar es una pequeña pieza en su versión original, publicada en 1779, pero estaba mediada cuatro meses después de la última entrega de *Allwill*, en 1777. Después se amplió con una reflexión filosófica interesantísima para cualquiera que desee trazar la historia del concepto de Ich-Yo en la filosofía alemana, y que Jacobi tituló *Der Kunstgarten*, luego editada conjuntamente en 1781. La versión definitiva saldrá en 1794 y encontrará un lector apasionado y secreto: Fichte. Pero las partes sucesivas hicieron más filosófica la obra, conservando intacta la trama novelística. Ésta es la que nos interesa. Su objetivo viene marcado por la cita inicial que reproduzco ahora:

> Una educación humana sólo la obtienen aquellas almas que ya han visto el campo de la verdad. Pero no todas las almas invocan los recuerdos de su vida pasada con igual claridad. Algunas no vieron el ámbito de la verdad durante suficiente tiempo y caen muy hondo en la corrupción y en las malas costumbres, que desfiguran las imágenes impresas en ellos hasta casi olvidarlas. Sólo se encuentran unos pocos que mantengan con vida las huellas de la verdad y éstos serán sorprendidos por un estremecimiento sagrado cuando perciban sobre esta tierra impresiones semejantes a las de su arquetipo correspondiente.

Las premisas de Allwill siguen intactas. Un profundo rasgo aristocrático juega como transcendental de la amistad y su función educadora. El estremecimiento sagrado es la experiencia que debían vivir Allwill y Silli, frente a frente, encuentro para el que sin duda Jacobi usaría sus mejores galas, el vivo recuerdo de su visita a Sophie La Roche. Este destino, que lleva al autoconocimiento, esta anamnesis compartida, lo sufren ahora dos personajes calcados de Allwill: se trata de Henriette y Woldemar. Los dos personajes centrales. Tenemos el mismo entorno familiar, las mismas escenas burguesas. Luzie es ahora Albina, destinada a esposa de Woldemar, igual que Luzie estaba destinada a esposa de Allwill.

Esto nos descubre algo importante: los amigos no pueden ser los esposos. Hay algo de sensible en la relación familiar, algo de bajo a pesar de todo: se asume como marco, sin duda, en el que debe permitirse la realización de la experiencia de la amistad con el arquetipo gemelo. Pero dado que el proyecto formador aspira a realizar la experiencia del nihilismo de lo sensible, debe sostenerse en vínculos absolutamente ajenos a la naturaleza animal, inseparable del matrimonio como función de crear una prole. La trama integra al fin y al cabo una situación triangular, pero en clave anti-Stella: el adulterio es sólo inteligible. La división de roles deja para el matrimonio la perpetuación de la casa y para la relación extramarital el papel del autoconocimiento.

El objetivo es demasiado claro: aceptar la estructura de vida burguesa intentando obviar su consecuencia destructora sobre la salud y vitalidad humana, tal y como se dibujó en la experiencia enferma de Silli, conseguir una experiencia exclusivamente intelectual, testimonio preciso de la dimensión ontológica superior del hombre. Ese equilibrio se define con una sola frase: «Ohne Tumult der Leidenschaft und doch alle Fibern seines Herzes regen» (*W*, 20). Una vida de espaldas a la sensibilidad y sin la amenaza cierta de la depresión: ese es el único sistema de equilibrio pensable por Jacobi para su medio social. La sustancia de ese equilibrio es *Die himmliche Liebe* (*ibíd.*). Conseguir una sustancialidad para ese amor significa escapar tanto al afán autodestructor de posesión de lo sensible como al delirio maníaco-depresivo, en el que lo sensible se reduce a nada, pero lo inteligible no puede aún salvarnos, pues su ilusión no prepara sino la siguiente zozobra. La clave es una comprensión del amor, *Liebe*, ajeno a la *Leidenschaft*, a la pasión, categoría en la que se ha perdido Goethe (cf. *W*, 33-34).

La relación inicial de Woldemar y Henriette, la única que podemos atender aquí, tiene efectos ordenadores sobre la sensibilidad atormentada de Woldemar, reflejo de los conflictos de Allwill y del propio Jacobi (cf. *W*, 51). Pero ese es el punto de partida, no el final de la novela. La formación del individuo, la autoconciencia y la paz de la estabilidad no se han conquistado. Las expresiones, sin embargo, nos hablan de otro reino: Woldemar ha renacido —*neugebohren*— (*W*, 60) tras el encuentro con Henriette-Silli. Su estado es ahora *gleichmütiger*, sereno, pero también sin altibajos, ajeno a la violencia de la manía y de la depresión. Es la base para una comuni-

cación entre amigos (*W*, 62). La definición de su nuevo estado sorprende a sus amigos, que conocen el pasado secreto de Woldemar: «Mis labios quedan abiertos sólo a la amistad y al amor. No han sentido pasión» (*W*, 70). La clave de esta imposibilidad es que la pasión destruiría el proyecto de autoconocimiento (*W*, 70). El momento de equilibrio y de plenitud, en el que el hombre da respuesta a sus dimensiones contradictorias y libera el conflicto que producen, es definido como un estado de inocencia, un paraíso (*W*, 87).

5. **La copia y el arquetipo**

Debemos darnos prisa en dejar este primer clímax, tan exuberante de falsa paz. La segunda parte del primer volumen prepara otro clímax, esta vez decisivo. Henriette jura a su padre no tomar a Woldemar por esposo, cediendo ante el viejo cargado de sospechas por el antiguo comportamiento de Woldemar. Pero Henriette oculta ese juramento a Woldemar, quien sigue disfrutando de su inocencia y virtud (*W*, 113), ahora pensando en términos de síntesis de tiempo y eternidad, de divinidad y finitud (*W*, 123), de naturaleza como creación y de espiritualidad (*W*, 128-129). Aquí se despliega la parte más filosófica de la novela, pues los amantes gozan de la serenidad suficiente para ello. No hay que olvidar, sin embargo, que toda esta filosofía se entreteje sobre una situación mentirosa, falsa, opaca entre ellos. Este hecho califica a la flosofía como bastarda de la amistad.

En este momento, una carta del hermano de Woldemar recuerda, sin embargo, una profunda verdad de su carácter: no puede estar contento con nada; ningún ser humano puede soportarlo o mantenerlo; ninguno puede darle la verdad que busca (*W*, 158: «Darum wird dir in die Lange kein Mensch aushalten... Es ist traurig dass dir nie wohl sein kann als im Irrtum»). La negatividad profunda de Woldemar, que equivale a su perpetua aspiración a la perfección total, es síntoma de una sustancialidad inteligible nunca consumada en ningún vínculo sensible.

Jacobi tiene que mostrar este rasgo de su héroe para dar verosimilitud a la continuación de la novela. Los dos amantes se sirven el uno al otro porque cada uno puede verse en el otro, conocerse en él. Pero si hay una opacidad en esa relación, el propio hombre no puede verse ya en el otro. De ser

amante, el otro pasa a imposibilitar la consolidación narcisista del disfrute de sí. Ahí están ya los límites de autoafirmación en el otro. El héroe de Jacobi, carente de una identidad natural, incapaz de reconocerse en su positividad en tanto que arrastra una historia de represión y de castración despersonalizada, puso toda la esperanza de alcanzar una sustancialidad mediante un ideal de transparencia que apenas oculta la necesidad de ser alguien en el dominio perfecto del otro, en su penetración y enseñoramiento. En esta situación nada se da porque nada se tiene, sino el ansia de dominar y de ver en el interior. Fracasado en el intento, Woldemar se muestra incapaz de reconocerse. La lucha por la identidad del Yo a través del otro resulta un fracaso. Las palabras son ahora desconcierto, desasosiego, dolor, descontrol de los impulsos, desesperación y locura.

Y sin embargo, la amistad era perfecta, todo lo perfecta que puede ser entre hombres. La conclusión es obvia: la amistad humana es incapaz de ordenar la vida cuando se pide de ella producir una sustancialidad personal perdida. No hay Tú idóneo en otro hombre porque no hay posibilidad de que éste se convierta en un espejo limpio donde vernos reflejados. Para ello tendríamos que anular su positividad en un ideal de dependencia y de dominio perfecto. El componente sádico de este ideal de transparencia es más que evidente en las páginas siguientes (*W*, 178): Woldemar se siente legitimado a producir en la muchacha un dolor inmenso porque ella no aspira a la perfección de la transparencia. Esa es su culpa. El cambio deshonesto de lo ideal por lo real muestra aquí toda su pésima ética, subrayada más aún por la nimiedad del motivo (cf. *W*, 178-180). Por fin aparece la palabra: se trata de locura. La ruptura del ideal de amistad no es sólo ruptura del Tú, sino del Yo, pues éste sólo existe reflejado en el otro dominado y reducido a mero espejo (*W*, 194-200). ¿Dónde proseguirán entonces los intentos de reconstrucción? ¿Con quién dialogar? ¿Quién reflejará ahora nuestro Yo de manera perfecta, hasta tal punto que pueda hacer de ese haz reflejo, sustancia y ser?

Lleno de despecho, Woldemar vive el infierno del egoísmo total. «Ich habe entdeckt dass alle Freundschaft, alle Liebe, nur Wahn ist, Narrheit ist» (*W*, 239), se repite orgulloso, intentando rellenar con el escepticismo su propio vacío. La tensión hacia la perfección que explicaba el camino deviene ilusa y grávida a un tiempo, diluyéndose en una mera apariencia.

La búsqueda del espejo perfecto se quiebra reconociéndose mero espejismo. «Que en el hombre tuviera que ser puesto el anhelo de simpatía, la inclinación ardiente hacia el corazón humano, si al final sólo hay falso placer, hambre enfermiza... a la que sigue siempre el asco. Pero no. Esto es lo que parece desde cierto ángulo. No es falso deseo ni hambre enfermiza, sino que la satisfacción es sólo un fantasma..., una apariencia. Esta es la miseria. El rumor del amor, de la amistad, es como un fantasma de los muchos que se han visto. Justo eso» (*W*, 242).

Repárese en este texto porque en él se inicia la recomposición final del camino dialéctico del héroe. Sólo desde el ángulo de la decepción humana parece el deseo de perfección un espejismo. Pero desde otra excéntrica que precisamos encontrar, lo iluso se concentra en la satisfacción de ese deseo mediante la entrega a un falso arquetipo. Y puesto que Henriette es el mejor ser humano posible (*W*, 215), la conclusión es que el ansia y el hambre que anidan en el ser humano no pueden satisfacerse en otro ser humano. Todos los hombres son entonces meros espejismos, copias imperfectas de un arquetipo mayor de cuyo presentimiento es síntoma el afán de perfección. La dialéctica del reconocimiento personal, la voluntad de poseer señas de identidad mediante el reflejo del otro, el ideal de amistad, debe transcenderse en diálogo con el otro genuinamente sustancial, individuo original y eterno. Es el último extremo del pasaje de la línea. El instinto, el presentimiento de perfección, apunta ahora hacia algo real, a un Ser, superando todas las quiebras de los momentos anteriores. Por eso es preciso desesperar de todos los hombres para poder alumbrar entre el hombre y arquetipo un diálogo que, manteniendo la forma de la amistad humana, invente una personalidad que no puede defraudar: el Yo de Dios. Pero en el fondo, lo que en ese arquetipo divino se concentra es una necesidad desmedida de afirmación, fruto de la privación radical de inclinaciones propia del orden burgués. Y lo que él sustancia es la propia permanencia del combate, la permanencia de la voluntad de no naufragar para siempre en el *Abgrund*, en el agujero negro de la anulación total (I, 366, como Jacobi confiesa a Hamann). El mismo delirio amoroso presentido por Silli y vivido por Woldemar con Henriette, las mismas palabras, potencian ahora una relación mística inteligible que sacraliza y normaliza el nihilismo de todo lo sensible, gustosamente entregado por una realidad espiritual de la

que depende la tensión del proceso educativo entero, la historia personal ya racionalizada en su desgracia, en su devenir y en su insatisfacción. En el Yo divino por fin se sustancia un Ser cuyo reflejo nos otorga la Idea de nuestro propio Yo unificada y estable. Pero antes, el Yo sólo e independiente tiene que soportar su última ilusión, la de su propia sustancialidad.

Así se muestra en unos breves rasgos la lógica que une ese comienzo y este final, el hilo dialéctico por el cual es comprensible que un hombre que jamás puede encontrarse en el mundo de la naturaleza sensible, tendrá que reconocerse, según el misticismo platónico, en la sustancia de una divinidad reconocida como Tú, y elevada sobre el desierto del nihilismo. Y he querido defender que de esta dialéctica depende el destino de Jacobi como filósofo. Porque el ataque a Spinoza tiene como premisa esta tesis: la *natura naturans* no reconoce ni afirma individuos, no refleja mi deseo infinito de conquistar una imagen propia en la que reconocerme.

Toda la actitud de Woldemar está calculada para desembocar en un individualismo total. Es curioso que los mejores representantes del pensamiento burgués alemán hayan optado siempre por la solución o curación individualista, desdeñando implícitamente una salvación de su propio régimen social que, sin embargo, defienden con saña.[1] Ambas cosas juegan solidariamente: la solución individualista se levanta sobre el compromiso implícito de considerar el régimen social como sagrado, aunque sea bajo la apariencia de algo detestablemente natural, de apariencia humana necesaria, fantasma típico de la realidad sensible. Y la consideración de este régimen social como nada estructural humana, incapaz de producir gozo, es lo que fuerza a la solución individualista. Pero aquí vemos la peculiaridad del nihilismo de Jacobi y por qué encontrará en Kant su más firme enemigo: porque sacraliza más la realidad considerarla como un fantasma inasible, y en el fondo insustancial, en el que nada importante le va al hombre, que hacerla *Erscheinung*, fenómeno, realidad humana, sensible, transformable, manejable, homogénea con el hombre, el cual tendría que desaparecer también como hombre con la desaparición o desvalorización de dicha realidad. Toda la filosofía contraria a Jacobi emerge desde este punto de partida radical. Jacobi lo entenderá perfectamente: sólo sobre la destrucción del criticismo podrá mantener su idealismo. Sólo sin el testigo de cargo del criticismo, que ve en ese idealismo místi-

co la negación de la auténtica realidad empírica y natural sobre la que el hombre levanta su acción cultural y moral, que ve en ese idealismo místico un auténtico nihilismo, podrá Jacobi sentirse satisfecho dentro del orden de su pensar. La victoria está de su parte.

Debemos prestar atención a las últimas páginas de la novela, donde se expone la mística individualista, porque van a marcar el estado personal y, por tanto, filosófico del Jacobi que llega a 1784, a las mismísimas *Briefe*. En realidad comprendemos que Jacobi sigue donde empezó. Cuando dice: «Presentar sólo un momento de este estado en espíritu y verdad es imposible» (*W*, 349), está repitiendo palabra por palabra la impotencia para describir el estado de Silli, al principio de *Allwill*: el sentimiento de insatisfacción con todo, pero al mismo tiempo la convicción aristocrática de aspirar a lo mejor. Esta es la médula del proceso dialéctico de perfección: cada estado debe concluirse con una desesperación total. En este caso hemos comprendido que el estado de amistad humana no puede ser definitivo, no implica conquistar la paz y la salvación. Es más, implica el combate más duro, más difícil, más duradero. Los términos de ese combate son los de la lucha por conquistar la fe de Dios. La fe permanente, estable, inmutable, que no hace sino cristalizar la fe en sí mismo y la posesión de la identidad personal nunca disfrutada. Pero no hay que olvidar que aquí sigue la dialéctica, sigue la lucha agonal por la conquista del reino del ser, no del reino de los seres normales, no del reino de los seres fantasmales. Lucha agonal, combate, porque se dan cita en el individuo la fe y el descreimiento. Pero no de manera externa, sino internamente relacionados, sosteniéndose una cosa en la otra. Esta actitud dual aparece en Woldemar todavía como externa, como las dos caras de la inestabilidad, como inesenciales al momento dialéctico alcanzado. Así, cuando Woldemar escribe a su esposa con entusiasmo ante el nuevo evangelio, ya lo hace con términos perfectamente religiosos, transcendentes:

> He sabido largo tiempo. Pero mi saber era sólo imperfecto. Ahora lo tengo todo, estoy lleno de la verdad y de la sabiduría. Soy un vidente, un profeta, y te he informado de mi revelación. Te he educado, te he hecho conocedora. Ahora tengo que seguir hasta que informe de esto a los espíritus infraterrestres [*W*, 244].

Pero este paso hay que darlo desde la negación de todo mundo sensible. Por tanto sólo se puede llevar a cabo si se siente el vacío bajo los pies, vacío que implica incluso la ruina de la individualidad. La dinámica del salto mortal está aquí vivida, apuntada, encarnada, en la plenitud de su significado, inalcanzable desde un análisis descontextualizado de las *Briefe*; descubrimos aquí que el salto es mortal porque sólo lo sostiene y lo impulsa la sensación de la muerte que vuela con nosotros en el abismo. Esto tiene que ser experimentado, pues de otra manera el salto carece de realidad, de necesidad, de fuerza. Woldemar tiene esta experiencia:

> Estoy perdido, déjame morir en tus brazos. ¡No me dejes, ten compasión, no me dejes! [*W*, 247].

Esta dualidad de experiencia, de acogimiento en el ideal de independencia y de seguridad total, de vida plena, autónoma y autosuficiente, por un lado, y de muerte, desesperación e impotencia por otro, es la cara y la cruz de una actitud que busca sobre todo la tranquilidad y la calma de la experiencia mística:

> Esto sólo: la perfección de mi fe, la salvación de mi amor, un ser, un estado más seguro y hasta la eternidad. Quiero desaparecer sin queja, quiero estar perdido [*W*, 249].

Desaparecer de lo sensible, del mundo real; mantener la fe. Cuando Schelling descubra el juego de Jacobi le dirá que no quiere desaparecer en la nada, sino que todo desaparezca en él; no quiere destruir su personalidad sino afirmarla; no quiere morir en el tiempo sino para vivir en la eternidad. Es el nuevo ideal: reposar sólo sobre sí, independencia, autonomía. Pero también desesperación y dolor. De esta dualidad surgirá la fe en otro Tú definitivo. El mismo Jacobi lo reconoce: es nihilista de lo sensible sólo porque quiere afirmarse demasiado.

Woldemar por tanto no puede acabar ahí.[2] Jacobi tenía previsto un segundo volumen que nunca llegó a escribir. Era suficiente. La obra fue la confirmación de que Jacobi tenía un alma angustiada en la misma medida en que era un pésimo escritor de novelas. Goethe se mofó de la obra.[3] Jacobi en vano intentó vengarse diciendo que Goethe y él sabían perfectamente por qué el primero tenía necesidad de mofarse de

la obra para así evitar enfrentarse a ella en serio.[4] Supongo que esto reconfortaría a Jacobi, pero lo que desagradaba a Goethe de *Woldemar* era sin más sus escenas, que caían de lleno en el ridículo. El caso es que cuando Jacobi sigue escribiendo para completar *Woldemar* ya hace filosofía en diálogos, y nunca más novelas sentimentales. Todos salimos ganando con ello. Pero sobre todo alguien que tuvo la osadía, la paciencia y el valor de leerlas enteramente: Fichte.

Por lo pronto *Woldemar* significó un giro en las amistades de Jacobi. Lessing alabó la obra[5] e iniciará una correspondencia que le llevará a visitarlo poco antes de su muerte. Vía Lessing, Jacobi se corresponderá también con Elisa Reimarus y su familia. El joven Forster, que acaba de acompañar a Cook en su vuelta al mundo, entra también en su círculo de amistades.[6] Del primero confiesa que ha leído con satisfacción *La educación del género humano*[7] y *Nathan*.[8] Quiere hablar con él acerca de algunos tratados de su mano que le envía. El 13 de junio Lessing le escribe confirmando la entrevista. No quiere hablar aparentemente de las *Cartas sobre las investigaciones filosóficas*, una obrita del *Teutscher Merkur*, sino mucho más sobre la prolongación de *Woldemar*, esto es, sobre cuestiones artísticas. El resto de la correspondencia la tenemos ya en las *Briefe* y la trataremos luego.[9] La otra gran amistad es la princesa Gallitzin, con quien inicia la correspondencia el 20 de julio de 1780[10] y, por mediación de ella con Hemsterhuis.[11] Lavater, con quien ya antes tenía relaciones, aparece también con fuerza en la correspondencia. Por fin Hamann, con quien empezará a cartearse en 1783 y con quien en cinco años llenará un volumen entero de cartas, de mucho menor contenido filosófico que extensión. Tenemos entonces a un Jacobi que se sale de la órbita de Goethe y de Wieland, de la órbita de *Geniezeit* y se adentra a la vez en la Ilustración alemana —Reimarus, Lessing— y en los núcleos religiosos de Münster y Zürich. Es el tiempo en que se siente más ilustrado que nunca y rompe con Wieland por motivos de divergencia política que expondré en otro capítulo. Es normal entonces que buscara relaciones con un hombre liberal como Lessing. Pero su interioridad religiosa era más atormentada y esto le hacía muy cercano a Lavater y a Gallitzin. Pronto la Ilustración berlinesa le aparecerá como Babel en la que Lessing habla con un espíritu incomprensible para los demás, y entonces, de la mano de Hamann, iniciará el ataque definitivo contra lo que quedaba de ella tras la muerte de Lessing.

Las contradicciones del Jacobi ilustrado y el Jacobi místico empezaban a disolverse. Cuando la Revolución Francesa le haga retroceder en su liberalismo político, entonces alcanzará la coherencia, pero ya en un pensamiento anti-ilustrado.

Mientras tanto seguía empeñado en saldar sus cuentas contra Goethe y la moral del genio. Justo cuando acaba *Woldemar*, publica una narración filosófica dialogada, *Ein Stück der Philosophie des Lebens und der Menscheit*, que después, con el título de *Der Kunstgarten*, editará en sus *Versmischten Schriften* de 1781. Aquí podemos dar por terminada la polémica con la moral del genio tal y como la entendía Goethe.[12] Pero también podemos ver aquí el final de la relación entre sensibilidad y principios tal y como se da en las etapas vistas de la dialéctica de la evolución personal.[13] En efecto, las dos veces que aparece mencionado en la correspondencia este diálogo filosófico del *Kunstgarten*, se considera como una continuación de la última carta de Luzie a Allwill en esta obra, o como un contraveneno de Goethe.[14] Realmente es así.[15] Y debemos tenerlo en cuenta para acabar esta época de Jacobi.

6. «Kunstgarten»

Esta pequeña parte del *Woldemar* definitivo hay que situarla, como sucede realmente en la edición de 1794, en el momento culminante de las relaciones entre Henriette y Woldemar. Consiste entonces en el diálogo que este círculo de almas refinadas y aristocráticas mantienen entre sí para encontrar lo mejor de su personalidad. De ahí que comience justo con una defensa del diálogo, con una denuncia de las relaciones humanas a la moda, sometidas al giro continuo de las costumbres, que hace de los hombres marionetas. La forma de vida francesa está severamente criticada[16] bajo la denominación de *Helvetionismus*, que curiosamente se convierte para Jacobi en una expresión filosófica de la teoría del genio, tal y como la entendía el Allwill ahora reducido unilateralmente a Goethe. Especial interés tiene la reflexión dedicada al diagnóstico de la época, que aparece en la edición definitiva de Roth en las pp. 177 y ss., y que adelantan las posiciones de Jacobi sobre la Revolución Francesa como resultado inevitable de la corrupción y decadencia de los tiempos. Todas las categorías con las que posteriormente se analizará el gran acontecimiento están aquí esbozadas. Ante todo

la destrucción del auténtico sujeto humano. Como es sabido, el carácter auténtico del hombre está para Jacobi en lo que él llama «corazón» (*Herz*) (V, 170), mientras que el espíritu de los tiempos reside en la cabeza (*ibíd.*, 171). El primero es el órgano de la naturaleza profunda del hombre, fruto de la providencia, órgano que permite la emergencia de las fuerzas del amor (*Liebekräften*); su corrupción incapacita al hombre para prestar significado a lo espiritual, para descubrir los auténticos objetos idóneos a su naturaleza. Este hombre no poseerá necesidad de encontrar dichos objetos que posteriormente cristalizarán en las cosas divinas: no sentirá la carencia: «ninguna de las necesidades que pueden elevar el alma con fuerza existen más; ningún objeto para despertar las aspiraciones mejores y libres» (V, 177). En este hombre sólo hay *Begierde* y *Leidenschaften*, inclinaciones y pasiones: nunca *Liebe* y *reine Triebe*, amor e instintos puros. Y el veredicto es terminante: «La Europa entera aplaude la nueva teoría» (*ibíd.*, 177) que, resultado de una subjetividad mermada y privada del órgano y del objeto espiritual, sólo tendrá como realidad sombras (*Schatten*). Esta misma calificación se aplicará a los fenómenos de la *KrV*, y cuando se presente la Revolución Francesa, entonces, todos los enemigos de Jacobi podrán ser atacados con las mismas categorías, porque el acontecimiento representará la reunión triunfante del espíritu de las sombras de quien Kant o Robespierre son meros representantes. Ambos, «Die Terroristen des kategorischen Imperatives», serán los aliados de esta exégesis unificadora que diagnostica el espíritu de los tiempos.

Pues bien, frente a esta sociabilidad hueca, la teoría del diálogo parte del convencimiento de que el hombre se siente más en los otros que en sí mismo (*K*, 392) y propone que la única posibilidad de desarrollar la sociabilidad sana es conformar ambientes reducidos y aristocráticos —en sentido espiritual— que reflejen en sí idóneamente su esencia. Pero realmente la meta y el final de todo diálogo es el autoconocimiento, la posibilidad de un genuino y auténtico individualismo.[17] Esta es la relación más profunda entre el *Kunstgarten* y el conjunto de *Woldemar*: preparar una ética del individualismo, que constituye un escalón superior de la ética del diálogo y de la amistad, toda vez que ésta se ha mostrado incapaz de satisfacer plenamente las exigencias de transparencia total del hombre superior. Desde esta perspectiva, la primera parte de *Woldemar* está a mitad de camino (*K*, 398) hacia

esta nueva virtud que es la *Selbstheit*, simplicidad, ipseidad, pero también independencia, *Selbständigkeit* (*K*, 415) producida por el amor, frente a la sociedad de esclavos que produce la realidad burguesa dominada por el lujo. El tono triunfante del final de *Woldemar* de 1779 cuadra perfectamente con la predicación del nuevo evangelio que se nos expone en *K*, 415:

> Despertó mi conciencia más íntima. Descubrí un nuevo mundo, sentí una nueva existencia. Devino inamovible mi convicción de que los instintos animales no constituyen nuestra naturaleza completa, que el más firme disfrute de nuestra esencia no viene de abajo, sino de arriba y [...] que la más alta felicidad no es una cierta forma de situación externa, sino una cualidad del espíritu, una propiedad de la persona.

Frente a esta posición, toda la forma de vida que depende de la exterioridad queda catalogada como una «unwahre Bestimmung des Menschen», incluida aquí toda forma de amor. Este dualismo que venía cristalizando desde su discusión con Wieland: esa es ahora su nueva y firme creencia (*Glaube*) y de ella extrae el nuevo programa de vida: vivir de acuerdo con uno mismo: «eigene Sinne, eigener Verstand, eigener Wille, Wahrheit, Harmonie» , sólo esto (*K*, 402). ¡Cómo podemos impedir asociar este programa con lo que luego será la doctrina fichteana del *Destino del hombre*, aunque ya en esta obra de 1794 se nos ofrezca traducido a la terminología del imperativo categórico, que por cierto no será tampoco extraña al propio Jacobi! ¿Pero armonía de qué? Naturalmente sólo de los instintos puros, que no son todavía la virtud, pero que son sus elementos (*K*, 416). Como luego en Fichte, el hombre tiene que sentir (*gezwungen*), coaccionado por el instinto superior (*K*, 417), por su «notwendigsten und dringendsten Triebe» (*K*, 417). Todo ello implica negar que la virtud pueda surgir desde meros razonamientos: sólo es posible desde la *Befriedigung*, la satisfacción del instinto, de esa voluntad originaria frente a la que nada podemos. Esta tesis también será mantenida implícitamente por Fichte, si bien no sostenida desde posiciones irracionalistas.

Sólo hay pues soluciones personales (*K*, 406). Pero no estamos ante un individualismo egoísta, sensible, inmediato: se trata del individualismo mediado por una dialéctica de la personalidad que ya distingue entre la pasión y el amor puro, que ya no puede caer en la individualidad animal, que inte-

gra los principios morales con seguridad y rigor. No hay por tanto rechazo del amor puro como valor superior: hay rechazo de la suficiencia del mismo como ideal. Y por eso, frente a esa situación en la que Woldemar apenas podía encontrarse, perdido en los laberintos del amor puro, ahora podemos oírle decir que el laberinto tiene una salida (*K*, 414). Ciertamente que sólo puede descubrirse en la desesperación. Va unida con ella. Todas las paradojas del nihilismo vienen de aquí: muerte y resurrección, abismo y suelo firme, desgracia y felicidad, desesperación y creencia, se dan la mano en la experiencia que resultará ser la cristiana. «Aquí está el abismo de la corrupción» (*K*, 412), pero también el momento de la salvación (*K*, 415).

La cuestión decisiva es medir la capacidad de autosostenimiento que puedan tener ese hombre y ese mecanismo de salvación en la *Selbstheit*. En este sentido, toda la órbita parece apoyar todavía la filosofía del *Herz* y del *Triebe* desde el primer momento. Por eso decía Jacobi que para entender hasta qué punto es un ataque a Goethe, hay que leer esta obra desde el principio al final y no sólo en pasajes aislados. Porque lo que ataca definitivamente a Goethe en esta obra es precisamente su noción de *Triebe*, de naturaleza humana, su comprensión de eso que constituye la *Selbstheit* y la interioridad o ipseidad. Desde luego que Jacobi reconoce que los *Begierde* sólo pueden ser destruidos por otros *Begierde*, la pasión vencida por otra pasión. El carácter moral no lo decide nunca el entendimiento, sino el corazón (*K*, 410). Todo esto parece ir contra la teoría del juego de los principios. Aquí están de acuerdo todos los contertulios: la virtud no puede consistir en conceptos, sino que tiene que ser viva,[18] esto es, tiene que satisfacer un instinto. Justo este es el concepto problemático dentro de una moral del individuo como punto firme. Uno de los personajes, Vierdertal, en la página 417, propone la objeción:

> Yo no comprendo ni capto la virtud en su forma propia que pueda producirse como por sí misma a partir de nuestro instinto más compulsivo. Pues no hay ningún impulso interno en el hombre que no esté puesto en movimiento por el estímulo de un objeto externo. De la misma manera que nuestra cara no se puede mirar a sí misma, tampoco se puede mirar nuestra alma. Ella sólo percibe su ser interno mediante un choque o una reacción. Llegamos al descubrimiento de nuestra alegría mejor, más pura e insensible, en tanto que

actuamos sensiblemente. [...] Por consiguiente, la virtud tiene que confluir con pasión y necesidad si debe ser auténtica. Situación y circunstancias tienen que venir en ayuda para que mediante el uso cotidiano se llegue al hábito [*K*, 417-418].

Aquí está la clave del espejismo. Lo que Vierdertal dice parece coincidir con lo que dice Woldemar: pasiones, instintos, corazón, carencia de conceptos, la moralidad tiene que residir ahí. Estamos ante el lenguaje normal de la *Geniezeit*, del *Sturm*. Pero lleno de ambigüedades: porque la noción de instinto como mecanicismo y como necesidad, y de pasión como forma de relación pasiva con la realidad externa, esto no es lo que defiende Jacobi con su repliegue en la «*ipseidad*». Veamos este largo texto:

> También puede ser verdad que nuestra alma, como nuestra cara, no esté en condiciones de intuirse a sí misma, y que sólo llegue a ser consciente de su esencia por el choque y la reacción.
>
> Pero ella desde luego es consciente de sí y llega a la contemplación de sí misma en inexpresables sentimientos. Ella, su esencia interna, su maravilloso Yo, llega a ser en todos los hombres objeto de consideración, de juicios, y en este juicio de alegría o de gozo, de bienestar o desprecio, es en verdad el [objeto] más próximo, inmediato, real, fructífero e interesante de todos. Puesto que nosotros determinamos el valor de las cosas externas según su actuación sobre nosotros, entonces nuestra característica personal interna, en tanto que se nos presenta inmediatamente, tiene que ser infinitamente más importante que todas las demás cosas. Las fuentes de la conciencia moral y de la vergüenza, la alegría de la virtud y el poder del honor toman de ahí su origen y con sus maravillosos fenómenos me dan mil pruebas en la mano. Obviamente, como recordabas y concedo, nuestra conciencia tiene que ser despertada por una influencia del exterior, pero puede consistir y permanecer sólo en sí misma por el conocimiento evidente que da al hombre personalidad, libertad, sentimiento interno del alma, vida propia [*K*, 418].

Haríamos mal en identificar esta posición con cualquiera de las conocidas en Jacobi. Haríamos mal en entenderla como definitiva, como completa. Es diferente del resultado final, pero está en la línea recta que conduce a él. No tenemos aquí las posiciones de Allwill (fijación en la sensibilidad), ni las de Woldemar (fijación de la amistad). Sin que esto quiera

decir que Jacobi no se identifica con el nuevo ideal de independencia del Yo. Ni que esta posición tuviera antecedentes en su obra. En el fondo, este maravilloso Yo es el descendiente de aquella *bessere Natur des Menschens* de *Allwill*, que ahora se manifiesta como el puntal único sobre el que gira la moralidad. Para entender este juego, hay que poner ese Yo en relación con la cuestión de los principios de la carta de Luzie y de las últimas escenas de *Woldemar*, esto es, con la apelación a algo sólido cuando nuestra situación personal queda destruida por causas externas, sean objetos que producen pasión sensible, sean otras almas que han violado el ideal de la amistad. Contra el deterioro de la vida personal moral producida por las causas externas, Jacobi sitúa los principios morales como algo inalcanzable por cualquier causalidad externa, con lo que se garantiza para siempre su posibilidad de empleo, su estar a la mano en una situación crítica. Esos principios sólo dependen de mi interioridad, de mi ipseidad, de mi maravilloso Yo.

Dos consecuencias fundamentales se siguen de este repliegue en el Yo. Primera, que ese Yo se puede conocer de manera inmediata, sin que medie acción causal de los objetos, ni mecanicismo, ni necesidad, por un sentimiento inexpresable. Este sentimiento otorga el conocimiento evidente de la propia personalidad. Esto es: el Yo superior no necesita en modo alguno la mediación de las cosas externas para conocerse, no necesita ni choque ni reacción, sino que antes bien es la propia vida, la propia condición de ese choque y esa reacción con las cosas externas. Por eso mismo sólo puede hacérsele presente a Woldemar cuando ha desesperado de las cosas externas en toda su extensión, cuando ha negado la posibilidad de reconocerse incluso en un alma que él creía arquetípica suya. Pero eso es lo mismo que el viejo procedimiento de la purificación, de desprendimiento, de distanciamiento de las cosas. Justo este sesgo nos pone en camino de mostrar la segunda consecuencia: que sólo desde la libertad de las cosas se llega a ese conocimiento inmediato del Yo, y por lo tanto que este Yo es por sí también la conciencia de la libertad. Desde ahí, y sólo desde ahí, es la fuente de todos los valores morales, lo más valioso para nosotros. Pero repárese en que es la fuente porque se puede someter a *Betrachtung*, a *Beurteilung*, a consideración y juicio. Desde aquí surgen los principios que otorgan forma a nuestra existencia temporal en cualquier situación que sea, puesto que dependen absoluta-

mente de nosotros como principios. El sentimiento de la amistad, aunque fracasado, es necesario para ayudar a expresar y dar cuerpo a lo inexpresable, cristalizando nuestra esencia y permitiendo que salga a consideración y juicio: es la escalera que necesitamos dejar caer una vez que la hemos recorrido, porque al final nos hemos hecho fuertes en el sentimiento de nuestra propia personalidad.[19] Pero lo importante es que el paso desde el sentimiento de nuestro Yo al principio y al concepto se realiza desde el instinto.[20] Hay por ello que aceptar una fuerza del Yo superior, maravilloso, que consiste en el instinto de conocer, de dominar sensaciones y sentimientos expresándolos. Es el «instinto de la razón que contempla y domina sensaciones, inclinaciones y pasiones» (*K*, 419).

¿Cree Jacobi en esto o, como el autor que escribe su novela, sabe que narra el pasado de sus personajes en cuanto que sólo él conoce el futuro? ¿Cree Jacobi en este poder liberador y ordenador del Yo? ¿Es su última palabra una decisión optimista sobre la capacidad del hombre de controlar sus propias pasiones —a pesar de entender que este control se asienta sobre la represión nihilista— o esta creencia forma parte de lo que tiene que pasarle al hombre que recorre todos los grados de la dialéctica personal? ¿El Evangelio de Woldemar es esta prédica heroica del hombre solo ante sus datos para construir con ellos el edificio estable de una personalidad? Porque Jacobi desde luego que habla aquí del Yo superior, como función ordenadora, formadora de principios, que inevitablemente tiene que tener en su base pasiones. Y la paradoja que surge desde aquí es obvia: sólo aquel que ha tenido pasiones fuertes desde el principio de la evolución dialéctica de la personalidad está en condiciones de recorrer el proceso. Por tanto, los principios sólo se reconocerán allí donde realmente se hayan reconocido y negado las pasiones formidables. Esta es la legitimación del Sturm und Drang. Porque sea como sea, los principios deben ser también apasionadamente vividos. La paradoja es ésta: los principios serán tanto más fuertemente reconocidos cuanto más pasiones tengan que vencer, esto es, cuanto más se vivan en lucha contra la naturaleza inferior. Desde esta paradoja surge otro punto de interés: los principios —justo por ser reconocidos en un ser pasional— cuanto más conscientes sean tanto más mostrarán su íntima posibilidad de debilidad ordenadora, tanto más llegará al hombre la conciencia del peligro de quebrarlos. Pero esto va unido al mismo tiempo a una vivencia pasional de

esos mismos principios, y por tanto cuanto más en precario estén más intensamente serán vividos. La conclusión es igualmente paradójica: en modo alguno podremos considerar este estadio como el final de la evolución personal, pero también debemos reconocer que ya estamos en un estadio definitivo, esto es, que esa situación es permanentemente la base para la elevación por encima de sí. Veamos el texto donde se apuntan todas estas paradojas que expongo:

> ¡Digo dominar!, pues sensaciones, inclinaciones y pasiones tienen que existir si debe distinguirse la razón como humana. Sentidos romos nunca producirán conceptos claros, y donde hay instintos e inclinaciones débiles, no hay para la virtud ni para la sabiduría. [...] Sin pueblo no hay autoridad, ni comunidad. Cuanto más numeroso y rico sea el pueblo, tanto más el príncipe.
>
> Y la razón es igual al príncipe. A ella pertenece aquel sentimiento dominante, aquella idea dominante que indica su lugar a todas las demás y posee en el alma una voluntad suprema inmutable. Ella desarrolla en sí misma aquella creencia, aquella sagrada obediencia, la más noble y elevada fuera del hombre, que es la corona de su libertad [*K*, 419].

La corona de su libertad no es la libertad. Es aquello que la libertad recibe cuando verdaderamente posee autoridad y se hace obedecer. Ya sabemos en qué consiste la obediencia: purificar, elevar, transformar lo sensible en síntoma de transcendencia. Esta es la tarea del Yo superior, la tarea de la razón, ahora expuesta en el símil político, siguiendo muy de cerca siempre la orientación platónica. Pero esta razón tiene su propio contenido; no es una capacidad de armonizar, sino de imponer un sentimiento armonizador, un amor y una creencia invencible que fundan la obediencia en que consiste la libertad y le da su corona. ¿Pero qué creencia? ¿Qué fe es la supremamente ordenadora? ¿En qué consiste la libertad? Por lo pronto ya sabemos dónde desemboca el problema del Yo superior, admirable e inmutable: en la voluntad y en la libertad, todo ello existente como instinto de la razón. Estoy por decir que la creencia máxima es en sí misma el propio Yo, esa voz inexpresable pero sentida. Que esa voluntad es la de ser, la de alcanzar el «höchsten Grad unseres Dasein» (*K*, 419), propio del que se sabe en precario; que ese amor es el de sí mismo, manifestado en todos los momentos de desconcierto y desequilibrio. En esa búsqueda de nosotros mismos

guiada por la idea ejercemos la libertad, somos libres. Si no, ¿cómo concede Jacobi a ese Yo el valor supremo sobre todas las demás dimensiones humanas? Hay un germen de teoría importante aquí: la libertad no puede explicarse como reacción y choque con cosas externas, sino como algo previo a ellas, como condición de que ese choque se eleve a conocimiento. La cuestión es cómo naturaleza y libertad se dan la mano. La misma vieja cuestión que ya teníamos planteada en la correspondencia con el viejo La Sage, vuelve ahora tras una órbita excéntrica a la mente de Jacobi.

Paralelamente a este canto humanista, que Hamann rechazará con energía, a esta confianza en las fuerzas humanas, hay un canto a los espíritus fuertes de la humanidad, a los espíritus de Lacedemonia que le sacan de su continua depresión (*K*, 420), que mostraron el valor ordenador del concepto, a las virtudes constitucionales de estos pueblos y el valor de su política. Estamos aquí en el momento en que se forja el ataque al autoritarismo político de Wieland, donde por todos lados sopla el espíritu liberal de la burguesía en alza, aunque con inevitables resabios antidemocráticos que aquí se repiten (*K*, 422). Este humanismo lleva consigo la consideración de la filosofía como valor supremo, la sal de la tierra de siempre (*K*, 424), la renovación del genio platónico, con su voluntad de incidir políticamente en los acontecimientos de su país, en la revocación de las tesis rousseaunianas del sabio como ciudadano inútil, la elevación de la ciencia y la filosofía a suprema pasión (*K*, 424-425), etc. Pero también la definición del ideal del destino del sabio como el que ha de gobernar el mundo en todo tiempo, adelantándose a la perspectiva de Fichte de 1794. ¿Acaso no es este el ideal que Jacobi va encarnando poco a poco? ¿No es él consejero real, hombre público, filósofo, pensador político y economista? ¿No es además un luchador contra sus propios demonios, un espíritu fuerte? Jacobi debía pensar que tenía motivos para sentir su pecho pleno de fuerza. No es de extrañar que el canto final del *Kunstgarten* esté dedicado a los estoicos como modelo de «mächtige Philosophie» (*K*, 427) y que no haya salvación sino por el «philosophisch-heroischer Geist».

¿Pero y Dios? ¿Dónde situar a Dios en este momento que, no se olvide, hay que colocar antes de la ruina total de Woldemar? ¿Qué relación tiene Dios con la ética de la autonomía individual y con el hombre fuerte del espíritu filosófico? Lo que salta a la vista es la carencia de un Dios personal. Desde

luego que se defiende el carácter divino del Yo superior. Pero en modo alguno esto significa afirmar un Dios personal; todo lo contrario, significa la defensa de la participación personal de un Dios suprapersonal que sólo permite —aunque Jacobi no lo entienda así— un concepto panteísta espiritualista, como unidad de vida espiritual. El texto clave es el de las páginas 427-428:

> ¡Oh amigos! El hombre es completamente mutable y variable en su actuación; pero allí donde puede experimentar alguna grandeza, alguna estabilidad, es sólo por un concepto que ha llegado a ser dominante en su alma; entonces actúa desde la razón, que es la vida del espíritu, el sentimiento de la divinidad y de su fuerza.

Fuerza, vida, divinidad, espíritu, razón: todo ello se ha reunido en el Yo superior cuando se ha conocido intuitivamente a sí mismo. Todo esto suena a un único inspirador: el libro V de la *Ethica* de Spinoza, que como sabemos ya era un viejo conocido de Jacobi. Ahora acabamos de ver que todo esto se da conjuntado con un canto a la filosofía estoica como la única realmente poderosa. Todo ello no hace de Dios algo ajeno al hombre, pero permite casi necesariamente la reducción de Dios a lo divino, a la vida del espíritu que es la razón. Ahora bien, Dios como lo divino no posibilita la caracterización de Dios como Tú, no permite el amor salvo como plenitud de fuerza personal. Pero en sí mismo no es todavía ni Tú para el hombre, ni Yo para sí. Esta es la paradoja que pronto descubrirá Jacobi: lo que es el Yo de todo hombre no es Yo para sí mismo, no es individuo.

Naturalmente que este carácter divino del hombre es también un instinto: el instinto de la razón, de libertad, de virtud que ya defendiera frente a Wieland. Ahí está contenida la humanidad frente al instinto natural que no expresa sino animalidad y bestialidad (*K*, 428). La cuestión es cuál de los dos instintos se libera y obtiene la libertad. Todos los males se siguen de que hasta ahora sólo los instintos naturales se liberan, mientras que se reprimen los espirituales. La humanidad, por tanto, sólo se salvará mediante la inversión de la tendencia de la represión (*K*, 428). La creencia en la posibilidad de ese cambio nos desvela la creencia suprema a la que hacía referencia Jacobi y que justifica dicha posibilidad:

> Pues el instinto moral en el hombre no podrá dejar de actuar ni demostrarse como activo en relación con el todo de la humanidad: sería la energía humana verdadera, Dios en el hombre. El objeto de ese instinto sería la virtud, en su forma propia, a saber la virtud pura, virtud como fin en sí mismo [*K*, 428].

La creencia es en el instinto moral como inmortal, como permanente en su actuación, como Dios en el hombre, como razón «nach ewigen Gesetzen waltende» (*K*, 424). La reducción de Dios al orden moral del Fichte de 1798, contra la que Jacobi luchará con su contribución a la polémica del ateísmo ¡qué profundamente interna le era al propio Jacobi, y qué enemigo más interior combatía entonces! Jacobi tiene que creer en él: le ha empujado en su lucha interna, en su continua superación; conoce desde dentro su realidad tal y como se puso de manifiesto en el primer capítulo, mediante un presentimiento. Es lo divino en el hombre, Dios en el hombre, anticipando con eso la verdadera problemática de todo el idealismo: lo infinito en lo finito. Es lo de menos que ese instinto le dicte justo los mandatos de la moral burguesa, que le determine y llame a una moral represiva. Ahora se han cambiado los planos: ese instinto es la verdadera naturaleza superior, la verdadera naturaleza, que no debe ser reprimida. La cuestión es que ese instinto, como la búsqueda de la identidad del Yo, de su estabilidad, de su ser, es consustancial con cualquier proyecto personal, es un transcendental de la moralidad que no dice nada de su contenido, pues sólo bajo la creencia del éxito de ese proyecto personal —que Jacobi ve garantizado por el hecho de su indestructibilidad sustancial— adquiere sentido la lucha moral. Por eso caracteriza su realidad básica como energía, fuerza auténticamente humana. Pero en esta misma cita tenemos muy clara la inexistencia de un Dios personal. Esa energía y sólo eso es Dios en el hombre. Esto es, parte divina del hombre, sustancia del hombre en cuanto aspecto inmortal del mismo. Y ahora también se nos transparenta lo que antes llamaba Jacobi el valor supremo de todas las cosas: el Yo superior es energía, por ello es su propia acción. Desde ahí tiene sentido hablar de él como algo reprimido, obstaculizado. El proceso de virtud es dejar libre esa energía. Virtud es ser Yo libre. A ese mismo Yo antes de serlo apunta el instinto moral. Ese proyecto de ser es el incondicionado, el que tiene valor por encima de todo, la virtud como fin en sí misma. Ser para ser y por ser. El disfrute

alegre de la estabilidad no es sino una misma cosa que el ser y la misma cosa que la virtud. Vemos que Jacobi no se enfrentó a Kant por capricho: los dos pensadores convergían en la realización de un humanismo de la virtud, en su creencia en la capacidad ordenadora de la razón. Jacobi, sin embargo, como un paso más en el proceso dialéctico caracterizado esencialmente por la obsesión nihilista. Kant como un punto final definitivo construido no sobre la destrucción de la sensibilidad, sino de su dulcificación previa y moral, para buscar así una síntesis del estoicismo y del epicureísmo. De ahí que toda la voluntad de Jacobi sea demostrar que Kant está a la mitad del camino, que su posición no se puede mantener, que como cualquier otro momento de la línea dialéctica se convierte en nada, en nihilismo, si no sigue el camino hacia la fundamentación perfecta. El humanismo tenía que destruirse para poder resucitar purificado y transformado en concepción antropomórfica de Dios. Kant era demasiado sano para dar ese paso.

Desde el pensamiento de Dios como energía inmortal en el hombre, surge naturalmente el pensamiento de la providencia y de la libertad como atributos de esa energía. El pensamiento de Dios está completo excepto en un punto: como Dios creador y personal. No hay rastro de esto. Por el contrario, en el momento final del *Kunstgarten*, donde se expone la visión de las cosas que tiene el hombre nuevo, se dice así:

> Dios gobierna en la oscuridad. Lo pasado siempre será para el hombre tan enigmático como oscuro el futuro. Pero la historia y la observación le han enseñado por lo menos que en el Todo y por Todo domina un ser libre que en vano intentamos atar. No ver esto, elevarse a Dios por la fuerza tanto como querer someterlo, sería el espíritu del tiempo; pero Él se mostrará invencible [*K*, 429].

Dios domina en el Todo y por el Todo. Se le puede invocar y hablar de Él y con Él , como hemos visto; es igual al Yo profundo en tanto que habita en el Todo. Pero no es un Tú.

La crisis con que acaba la novela *Woldemar* incluye la crisis de esta concepción, porque implica la impotencia del hombre para dominar la propia situación afectiva y llegar a conseguir la virtud. Woldemar hace daño y lo sabe; carece de equilibrio y lo sabe. Se abre así un período de incertidumbre, de maduración que emergerá con las *Briefe* de 1784: son cinco

años o cuatro, si contamos desde *Vermischten Schriften*, en los que Jacobi se empeña en reformular la relación auténtica entre ese Yo superior y lo divino desde la quiebra del ideal de autonomía, desde la quiebra del absolutismo del Yo. Porque esa parte de lo divino no basta para conducirnos a la estabilidad, es preciso llegar a reconocer algo absolutamente divino como transcendencia en quien nos podamos reconocer, en quien poder verificar la amistad imposible entre humanos, en quien proyectar la misma lógica de reconocimiento en el otro. Dios como transcendencia sólo puede entonces presentarse como el Dios de la amistad, como el Tú, como la persona sublimada o como el Yo sublimado. Pero esto dejará intacta la cuestión del instinto moral, de la libertad, de la inmortalidad, del conocimiento intuitivo e inmediato de nuestro Yo. La cuestión es que ese Yo espiritual sigue existiendo, pero se relaciona ahora de otra manera con lo divino. ¿Qué implicará esta relación? Obviamente la teoría de la creación del alma por Dios y la de la posibilidad del diálogo entre ese Tú y ese Yo en el ámbito de la certeza de la fe. La ruina del panteísmo larvado que las citas anteriores mostraban. Y con ello la ruina de esa filosofía que fue suya, que sólo puede pensar a Dios como dominando en el todo y a través del todo, como siendo el todo, energía del todo propia del espinosismo. Pero la base de todo esto es la formación de un Dios como Tú necesario dentro del proyecto de salvación de Jacobi. Sólo este Dios personal moverá hacia otra filosofía.

NOTAS

1. Cf. este texto: «En todos los caminos, cuanto más capaz deviene el hombre de felicidad, más infeliz llega a ser de hecho; cuanto más excelentes llegan a ser los hombres que son buenos el uno para el otro, tanto más vulnerable deviene su vinculación. En tanto que el uno o el otro o los dos se educan cada vez más, cada uno en su aspecto, ellos se van haciendo distintos en tanto que ganan fuerzas para extender su espíritu, extienden su corazón y se hacen cada vez más independientes entre sí. La antipatía combate la simpatía y la amistad tiene su fin» (*W*, 243).

2. El final es premonitorio de la segunda parte: «Probablemente todo hubiera ido cada vez mejor, si no se hubiera desarrollado un suceso extraño desde el pasado que fue de las peores consecuencias para Woldemar y Henriette y todos los que los querían» (*W*, 252).

3. Goethe se mofa de Woldemar hasta el punto de escribir una parodia de la obra que representó en el círculo de sus allegados, ya en Weimar. El tono pretencioso de los héroes era lo que más molestaba a Goethe que acababa la obra llevando a Woldemar directamente al infierno. Cf. para todo este asunto en *B*, I, 2, 119 (carta de 31.10.1779).

4. Cf. la carta a Fahlmer, *B*, I, 2, 126, la carta a Goethe de 13.9.1779, en *B*, 2, 105-106; a Schlosser, I, 2, 126.

5. Cf. la carta a Jacobi de 18.5.1779, *B*, I, 2-96.

6. A partir de 24.11.1778, *B*, I, 2, 82.

7. Cf. la carta de 1.6.1780, *B*, I, 2, 141.

8. Cf. la carta del 20 de agosto de 1779, *AB*, I, 309.

9. Es interesante la carta del 22.11.1780, donde Jacobi invita a Lessing a su casa. Éste, ya enfermo de muerte, rechaza su ofrecimiento. *AB*, I, 307 y ss.

10. Cf. *B*, I, 2, 146.

11. Con quien trabó conocimiento en marzo de 1781. *AB*, I, 309.

12. Aquí en *Vermischten Schriften* se editaban sólo *Kunstgarten* y *Allwill* en una edición reducida, junto con algunos pensamientos sueltos. Este texto es prácticamente inencontrable. Pero el *Kunstgarten* se puede encontrar en *Bibliotek der Deutschen Klassiker*, IX, 3. Cf. para esta edición, la carta a Westenrieder, del 6.11.1781, *B*, I, 2, 372.

13. Cf. a Forster 21.10.1775, *B*, I, 2, 118: «Salude usted a Lichtenberg de mi parte. Si me hace sospechoso de "Empfidelei" o de "Geniesucht" enséñele la carta de Luzie de diciembre de 1776. Pienso que incluso los "Fragmentos" del *Deutsches Museum* serían suficientes si se leyeran enteros y no saltando de aquí a allí».

14. Para captar este sentido, la carta a J.A.H. Reimarus, del 23.10.1781, *B*, I, 2, 357: «Una teoría completa de nuestros instintos (tomada esta palabra en un sentido amplio, sería también la mejor moral, y cualquier moral verdadera es más o menos teoría de los instintos. Pero esta teoría no nos proporcionaría ninguna teoría de la felicidad que fuera de hecho válida para todos y cada uno de los hombres. [...] No se trata de la pregunta del ordenamiento posible o transcendental de las inclinaciones de los hombres en general sino de la ordenación efectiva que corresponde a cada hombre».

15. Cf. para esto la página 395 de *Kunstgarten*.

16. Esta vida queda caracterizada como «Dumpfeit des Gefühls, Verworrenheit des Herzens ist die allgemein Krankheit» (*K*, 390). Aparece como vida de vanidad (*Eitelkeit*), *Nachäffung*, *Menschenfurt*, etc.

17. Cf. el siguiente texto de *Kunstgarten*: «Zuverlässing ist allemal das Beste für uns und unsere Freunde, Anverwandten, Mitbürer, Genossen, ja für das gesammte Universum, dass ein jeder thue sein eigenes Werk, gehe seinen eigenen Weg, besorge sein eigenes liebstes Glück» (*K*, 392).

18. Cf. *Kunstgarten*, 417.

19. Cf. *Kunstgarten*, 419.

20. *Ibíd.*, íd.

Capítulo IV

CREO, AYUDA MI INCREDULIDAD

1. Introducción

Estamos ante un período oscuro de Jacobi. Desde 1779 no escribe nada hasta 1784 en que las *Briefe* entran con fuerza en el campo de la filosofía alemana. Sabemos que las *Briefe* cuentan y dan testimonio del movimiento espiritual de Jacobi desde 1780, fecha en que comienza su amistad con Lessing. ¿Pero lo cuentan todo? Ciertamente no. ¿Lo que cuentan es verdadero? Según el informe que dan las *Briefe*, en el tiempo de la visita a Lessing, Jacobi tenía definida perfectamente su filosofía, su noción de salto mortal, su imposibilidad de comprender la creación como relación entre dos sustancias, la finita y la infinita, el Tú de Dios y el Yo del hombre. Esto es más que dudoso. Por el contrario, que Lessing fuera espinosista es una verdad histórica tan cierta como que el propio Jacobi estaba cerca de serlo en esta época. Sólo así se explica la sinceridad de Lessing, que había ocultado su realidad a Mendelssohn. Lessing, como Goethe cinco años antes, se sintió apoyado en su espinosismo con el espinosismo (ciertamente que sesgado hacia el libro V de la *Ethica*, y por tanto espiritualista) de Jacobi. Pero también hay que mantener que Jacobi albergaba dudas sobre esa filosofía, que empezaba a verla como internamente contradictoria y que presentía sus consecuencias, inaceptables para él, si se ponía el énfasis no en

las doctrinas de la intuición como forma de conocimiento superior, o en el *amor intellectualis Dei*, sino en el primer libro de la *Ethica*, en la filosofía del determinismo, o en el apéndice al primer libro, con su oposición a la providencia. De todo esto no hay rastro en los informes que Jacobi da en sus cartas sobre la visita que acaba de hacer a Lessing. De igual manera, no hay rastro en estas cartas de 1780-1781 de críticas a Hemsterhuis, presentes en la edición de las *Briefe*. Por el contrario hay multitud de pasajes en la correspondencia que van preparando lentamente todas las posiciones definitivas de las *Briefe*, sin acabar de exponerlas con claridad. Es más que dudoso que Jacobi mantuviera en silencio una teoría cerrada nada menos que durante cuatro años. Pero en cualquier caso esto sería un detalle menor. El problema es que, independientemente de a qué distancia, nosotros tenemos un Jacobi que ha sido humanista y que en *Woldemar*, al final, entra en crisis. Sabemos cómo se resuelve esa crisis en las *Briefe*, pero no sabemos el proceso que permite deducir, justificar y comprender esa solución en todos sus detalles. Y defiendo que ese punto es la noción de Dios como persona y la quiebra del ideal de autonomía del yo, pues sólo estas representaciones ofrecen la posibilidad de representarse una victoria en su lucha personal por la estabilidad, de acabar su proceso dialéctico de formación y de superar la crisis del valor de la amistad como relación entre dos personas humanas que acaban destruyendo su identidad al mismo tiempo y en la misma medida en que antes pensaban conformar su realidad individual.

Por lo tanto, tenemos que seguir a Jacobi en los textos que continúan la atmósfera de *Woldemar* para entender el proceso de formación de las tesis de las *Briefe*. Porque también en las páginas de esta obra hay vida interior, propia, secreta, sólo que ya resuelta, triunfante, que sólo se deja problematizar cuando se estudia desde otros textos.

Para empezar a reconocerla recordemos las relaciones de Jacobi con Lessing, al margen de lo que aparece en las *Briefe*. Una carta a Fahlmer de 1779, después de estar escrito el *Kunstgarten*, es muy reveladora de lo que Jacobi veía en Lessing: un moralista en la misma dirección que él. En el fondo ya lo veía así cuando avisaba a Wieland de que su *Agathon* no había merecido un buen juicio moral del bibliotecario. Pero dado que la carta a Fahlmer es un ataque a la moral del genio y a Goethe, tenemos que concluir que Jacobi ve en Lessing un aliado contra ambas cosas. Después de explicar de nuevo

su tesis del autodominio, de los principios, de la libertad y de su relación con la animalidad, cita a Lessing como defensor de esa misma doctrina.[1] Así pues, Jacobi va a ver a Lessing porque lo cree un aliado, un hombre que defiende sus ideas, con el que podría dialogar. Por eso, cuando Lessing saluda al autor de *Woldemar* (18 de mayo de 1779), Jacobi se atreve a contestar en una carta humilde, después de pensárselo mucho, llamándole «König untern den Geistern» (20.8.1779, *B*, I, 2, 103) y anunciándole una visita. La memoria de las grandes emociones de Wieland y Goethe le impulsará a ello, ahora que además está solo. Pero ya vemos su carácter audaz tras la máscara de timidez: ¡No está contento con el final de *Nathan*! (*ibíd.*, 104). La relación, sin embargo, continúa. El primero de junio de 1780 afirma haber leído la *Educación* y se atreve a enviarle unos fragmentos de los que le recomienda que lea el segundo (*B*, I, 2, 141). Desgraciadamente no sé de qué tratados se habla aquí, pero es posible que sean los escritos contra Wieland. Lo que sí sabemos es que Jacobi recomienda centrarse en un texto de la cuarta de las *Cartas sobre las investigaciones* de 1774, que ya mencionamos. Lessing prefiere hablar de la continuación de *Woldemar*. Pero, ¿por qué quiere Jacobi centrar la cuestión en los temas de la citada carta? ¿De qué habla este escrito de 1774? Naturalmente de Lessing y de su tesis, de origen leibniziano, de que toda teoría filosófica ajena es comprensible y «composible» si es genuina y auténtica (VI, 325). Puesto que en este caso concreto se trata de la religión de los pueblos primitivos, la cuestión es encontrar la clave para entenderlas y hacerlas composibles. Esto supone, contra Hume, que el politeísmo, que diversifica e individualiza las religiones hasta hacerlas no composibles, es un fenómeno secundario, en modo alguno la auténtica y genuina religión natural o inicial (VI, 332). Por tanto, Jacobi quiere hablar de la religión natural o de la representación natural de Dios:

> La gran aunque confusa idea de una fuerza omnipotente, de un ser de todos lo seres, era de una manera natural la primera consecuencia de los sentimientos de su dependencia que confluyen sobre el hombre por todos los lados de su naturaleza. No puede menos que atribuir a este Ser todas aquellas propiedades que valora preferentemente en sí y en otros: fuerza, inteligencia, valor. Pero precisamente esta consecuencia instintiva desde la conciencia de su propio pensar racional a la inteligencia del Omnidonador [*Allgebärer*] le induce

> cada vez más a atribuirle sensación y arbitrio a todas aquellas cosas cuya fuerza, movimiento, acción y origen no está en condiciones de explicar físicamente [VI, 33].

La cuestión, entonces, preguntaba por la representación racional-natural de Dios. Y desde luego Jacobi defiende en todo este tiempo que la natural es esa representación de Dios a mitad de camino entre el teísmo y el panteísmo; no el mero Dios del deísmo, el Dios gobernador de las leyes de la materia, sino el Ser de todos los seres. Por lo demás, Jacobi sólo habla de la creación cuando la compara a la organización del caos de los antiguos y, por tanto, en modo alguno incluye en esta representación natural lo más típico de la fe cristiana.[2] Pero cuando Jacobi habla de la idea originaria del ser supremo sólo se le ocurre decir: «Por cuya eficacia ilimitada consisten y brillan todas las cosas». Desde esta representación Jacobi se nos muestra ilustrado y tolerante: ésta es la idea dominante en todas las antiguas teogonías, la que las une con religiones más avanzadas e incluso con el Dios de los paganos, pues todos ellos, siguiendo al abate Batteur, «establecieron la unidad de una primera causa racional» (*ibíd.*) ¿Se necesitan más detalles de lo cerca que estaba Jacobi en 1774 del espinosismo? Porque Dios como primera causa racional no permanece ajeno al todo, sino que es el ser interno de todas las cosas.

1774 no es 1779, se dirá. Y es cierto. Pero cuando Jacobi propone esta carta como tema de la conversación, de hecho está manteniendo que sus problemas le siguen interesando (B, I, 2, 141). Jacobi debe de tener todavía pensamientos cercanos a estas posiciones, debe de conservar más o menos ese Dios natural casi espinosista. Este, junto con el apoyo contra Goethe, son los dos temas de la relación con Lessing. La cuestión es que ambos aparecen en estos momentos desligados, diferentes. El proceso de elaboración de Jacobi llevará a ponerlos como dos caras de la misma moneda, porque Goethe es la forma de existencia típica del espinosista. Tras la entrevista con Lessing comprendió que pedía cosas contradictorias: razones contra Goethe y a favor de Spinoza. Por eso la simplificación de la escena consiste en usar contra Spinoza las mismas razones que contra Goethe. Pero para eso Jacobi tendrá que distanciarse previamente de Spinoza, lo que no es evidente antes de las *Briefe*. Es curioso e indicativo de esto que todavía en 1783 Jacobi siguiera hablando de Spinoza y de Platón al mismo nivel, en una carta que tiene por tema

exactamente el mismo de la carta cuarta del escrito de 1774, el de la composibilidad de toda filosofía auténtica:

> Es especialmente llamativa la interna semejanza del pensamiento de todos los hombres que buscan con seriedad la verdad y que se preocupan de esto. Toda esta gente tiene un cierto sentido profundo que los hace penetrantes y que les permite encontrar aproximadamente lo mismo. Pitágoras, Platón, Spinoza, eran gentes completamente distintas de Aristóteles y Hobbes. En tanto que somos penetrantes nos rozamos las cabezas casi continuamente [*AB*, I, 363].[3]

Y junto a estos filósofos, otra corriente claramente central en su pensamiento: el estoicismo,[4] esa antigua filosofía tan ampliamente coincidente con el filósofo holandés. De ella dice en una carta algo significativo: que la felicidad humana es la propiedad de la persona y no consecuencia de las circunstancias externas. Esta convicción, típica de un luchador contra su propia vida, va a ser reiterada en diferentes ocasiones. La cuestión de la felicidad no depende de cómo se comporte el destino frente a nosotros, sino de cómo nos comportemos nosotros frente al destino. Y lo curioso ahora es que este sistema queda definido como sistema del corazón (*AB*, I, 303). Tenemos así que estoicismo, negación del destino, sistema del corazón, se confunden en el Jacobi de 1780, justo en el momento en que se dirige hacia Wolfenbüttel para hablar con Lessing. La cuestión central no podía sino emerger en toda su claridad: ¿cómo mantener todo esto tras la lectura interiorizada del primer libro de la *Ethica* de Spinoza?

2. **El tiempo de la entrevista con Lessing**

La obra literaria que nos ha transmitido Jacobi como expresión de su conversación y que doy por conocida aquí, aunque la trataremos en el capítulo siguiente, es una pieza teatral perfectamente construida en su clímax dramático. Por eso mismo no puede ser comprendida como una crónica. Para hacer una crónica de este tiempo tenemos que referirnos a otros documentos que también tratan este encuentro, de tan radical importancia para la filosofía alemana.[5] Tres cartas nos sirven de apoyo para ello: A Reimarus, el 5 de septiembre de 1780; a Heinse, el 20 de octubre de 1780, y a Reimarus, el 15 de marzo de 1781. Según esta fresca memoria de las cosas,

veamos qué es lo que sucedió aquel verano de 1780 entre Jacobi y Lessing. La primera carta nos informa sólo de la continuación de la neurosis de Jacobi, la «schwärzeste Misanthropie» y, lo que es peor, la nueva especulación que le acompaña (*AB*, I, 298). Se nos muestra aquí de manera clara la incapacidad de que la especulación fortalezca cualquier solución vital. A pesar de sus posiciones contrapuestas, Jacobi coincide con Kant en que la especulación es un combate indeciso entre antinomias igualmente falsas y vacías. Sólo que el talento menos poderoso de Jacobi y su nihilismo de lo sensible no le permiten encontrar ningún terreno sólido para el pensar. Y también desde aquí se ve con claridad cómo en 1780, justo después de la visita a Lessing, Jacobi vinculaba sus depresiones, su incapacidad para ordenar su vida, con la especulación, a la que consideraba como una amenaza. No estamos entonces ante un juicio teórico que denuncia la seducción de la especulación, como en Kant, sino vital. Y por eso es fácil comprender que la visita a Lessing debía tener un contenido especulativo que no hizo sino confundir aún más a Jacobi como pensador, y que no hacía sino ponerle en camino de una salida radical y única, la ruptura con los conceptos especulativos que todavía le servían en esta época para defender la filosofía del corazón y del *Gefühl*, centrados como hemos visto en la representación especulativa de Dios. Y esto no puede significar sino una cosa: Jacobi rondaba de cerca el peligro vital de esa propia especulación que había integrado de manera parcial el peligro de lo que significaría ser consecuente. O al menos, la entrevista debió aumentar sus dudas al respecto. Y esto porque Lessing le mostró que la actitud que reflejaba Goethe en el poema *Prometeo* era perfectamente compartida por él, y además que la entendía coherente con el espinosismo que mantenía. Jacobi descubrió así que espinosismo y Goethe eran compatibles y no contradictorios, que ese Dios natural que Jacobi invocaba en las cartas de 1774 en el fondo permitía la defensa de la moralidad natural-sensible de Goethe, el otro punto de su obsesión. Sólo un camino quedaba abierto para acabar con la moral del genio goethiano: atacar a Spinoza.

Pero no nos equivoquemos: la especulación es un terreno de confusión y de indecisión, pero no provoca (como en Kant) una autocrítica de la razón para librarse de representaciones del mundo en las que no es posible confiar y que obstaculizan el progreso del conocimiento y de la propia autoconcien-

cia. No. Es una arena estéril porque no ofrece salida que organice la vida; porque todos los despliegues de la razón especulativa se convierten en peligrosos. Aquí está la diferencia entre Kant y Jacobi. Aquél juzga desde unos intereses de la razón que se pretenden universalizables, con capacidad para albergar a cualquier persona como fin final en todas sus dimensiones sensibles e inteligibles. Ninguna especulación le hace dar un paso hacia ese interés, y por eso es preciso dejarla abandonada. Jacobi juzga desde los intereses de su individualidad, y desdeña la especulación en nombre de la imposibilidad de encontrar el equilibrio, de reencontrarse en una imagen. No se puede ser determinista, materialista, criticista, porque el individuo no puede reconocerse, no puede ordenarse en esa representación del mundo, no puede justificar ni bendecir ni encontrar un destino especial para la historia de dolor en que se desgrana su individualidad. Pero ahora el cerco es más estrecho. Porque Jacobi descubre que ha defendido una filosofía, la espinosista, con una noción de Dios y de naturaleza, que especulativamente le lleva a pensamientos que también le impiden el autoconocimiento y que le sumen en la más negra de las depresiones, que le someten a la indefensión o a la tentación de la misantropía, del desprecio universal: el determinismo del primer libro de la *Ethica*, esa es la clave que le lleva al desprecio de sí mismo y del hombre.

Podemos pensar entonces que la conversación de Lessing echó ante todo sombras sobre las propias bases especulativas de Jacobi, lanzó la sospecha de que siendo espinosista se era en el fondo todo lo que Jacobi no quería ser: Goethe, el Goethe que él quería denunciar ante Lessing, llevándole el poema *Prometeo*. La especulación con ello no ofrecía una representación natural de Dios, sino que era descubierta como soporte fundamental del gran rival; se convirtió en traicionera, haciendo aumentar el torbellino de la inseguridad. Especulación, *speculum*, espejo, espejismo. Así mostraba su esencia como instrumento de duda, de inseguridad, de incerteza, como herramienta del escepticismo vital que es preciso superar, pero que al mismo tiempo llevamos atado como dimensión irrevocable de la mente. Aquí podemos ver el sentido del progreso dialéctico de la personalidad que se inicia ahora: eliminada la sensibilidad, eliminado el pensamiento sensible, el pensamiento de la amistad, el pensamiento del Yo, debemos seguir progresando en esa filosofía negadora mediante la separación de toda especulación, de todo el proceso dianoético

que busca un fundamento vital ordenador. Ahora no sabemos el final de Jacobi. Pero la especulación se cierne a su alrededor con todas sus contradicciones, avalando una representación filosófica de lo divino como Él, como causa primera, como el ser de todo, que puede justificar formas de vida perversas, amorales y deterministas como la de Goethe.

El caso es que muy pocos días después de este breve apunte sobre la visita a Lessing, escribe a su nueva interlocutora, la princesa Gallitzin:

> Sin creencia somos miserables. Sobre un Uno descansan todas nuestras buenas convicciones y éste [Uno] tiene que ser inculcado desde la infancia [*B*, I, 2, 200].

Tenemos que la mera especulación destruye la personalidad; de ahí que nuestras convicciones tengan que reposar en el Uno mediante la fe. Pero la fe en la que fuimos educados desde la niñez. El tono de Jacobi es otro. Ha elegido también al confidente. La incapacidad ordenadora del instinto de la razón del escrito de 1779, devaluado ahora a mera especulación, es lo que fuerza la aceptación del Uno distinto del Yo. Pero la incapacidad de la especulación para establecer una representación de ese Uno, vinculada a la moral nihilista de Jacobi, fuerza a la aceptación de ese Uno por la fe, mediante un corte abrupto con la inteligencia y el regreso a la infancia. No existe aquí una puesta entre paréntesis para que la razón decida acerca de qué es lo real y qué la especulación. Por eso la posición de Jacobi se levanta sobre una cobardía: negarse a una crítica de la razón. La apelación a la *Glauben* es inmediata, no mediada por la propia crítica. Esa apelación tendrá sentido en Kant cuando se cierren todas las posibilidades para alcanzar una decisión cognoscitiva sobre algo, lo que supone que se ha asentado un terreno del conocimiento que se sostiene, no se olvide, por la necesidad de referirse a la sensibilidad para dotar de sentido y significado a la práctica universalizable del conocimiento. La apelación a la fe en Jacobi es inmediata y, por eso, dogmática: se ha decidido sin discusión previa de los márgenes donde podía ser legítima la discusión racional. La razón crítica no tiene otra fe que ella misma; si cree en algo es en su propio interés, en su apertura hacia la realidad. La opción de Jacobi es decidir de entre los elementos de la subjetividad aquéllos que son intocables. La expresión «Sin fe —que ahora es religiosa por su forma,

no racional— somos miserables», significa: no puedo dejar de bendecirme, no puedo ser autocrítico en mi última decisión porque eso implicaría diluirme en la especulación. Nunca existe en Jacobi la posibilidad de concluir de la siguiente manera: bien puede ser que las bases de mi conducta sean mera apariencia. Aquí está el irracionalismo en su esencia: no atreverse nunca a poner en duda que yo como individuo bien podría no tener realidad, que bien podría ser que no fuera salvable en mi totalidad ni despreciable en mi totalidad. Es una cuestión de indefensión ante sí mismo.

Pero lo fundamental es que Jacobi hace esa defensa de la fe religiosa desde una filosofía de la creencia como forma de vida caracterizada por la *Gesinnung*, por la convicción que le era propia desde siempre. Se mantiene la misma estructura filosófica apoyada en el *Gefühl* como instancia inmediata, pero que ahora no se aviene a servir de apoyo a ninguna representación especulativa ni apunta al mismo objeto que antes. No se trata ahora de que sin la creencia en el amor, en la amistad, en el Yo o en los principios seamos miserables, sino que lo somos sin la creencia en Dios, clave de la dimensión absoluta con que revestimos todas las demás convicciones. En la carta posterior a la visita a Lessing este Dios tiene la forma de Uno. Esta no es la forma en que aparece en la formulación final. Pero en aquella carta a Gallitzin se hacía referencia a que en todo caso tenía que vincularse a la fe recibida en la niñez. Por tanto, frente a la especulación, apropiación vivida de la fe de la infancia. Este es el supuesto del salto mortal de 1784.

Pero para comprender qué oscilante es la posición de Jacobi, hasta qué punto se encuentran a la mano las dos posiciones alternas de especulación y fe, para comprender la zozobra teórica de su posición y la impotencia ante su propia complejidad filosófica y vital, veamos lo que piensa Jacobi de su gran viaje en la carta a Heinse (*B*, I, 2, 200 y ss.) Ante todo extraña una cosa: que Jacobi hable de Lessing como antes hablaba de Wieland o de Goethe. Es su amigo, con lo que eso significa dentro de la filosofía y de la representación vital de Jacobi. Es el amigo para conocer conjuntamente a Dios. Pasará la primavera con él (*ibíd.*, 201) y se llevan muy bien. La carta rezuma complicidad por todas partes,[6] y desde luego el afecto y la consideración se extiende a la figura de Mendelssohn.[7] Lessing le comenta sus proyectos acerca de *Diálogos entre masones* (*ibíd.*, 202) y la conclusión de sus

escritos teológicos con una historia de la Iglesia. El viejo Jerusalem le brinda su amor. Jacobi es uno de ellos y cree haber encontrado, una vez más, su sitio. No hay aquí rastros de discusión filosófica con Lessing en los términos del relato que poseemos, ni una huella de esa sospecha de especulación negra que sirve de apoyo a su misantropía. Pero no sólo esto. Hay abundantes detalles que testimonian que Jacobi no calla nada. El primero, un breve informe sobre la metafísica. Si la conversación con Lessing que conocemos hubiera sido real, Jacobi no habría podido coincidir con él acerca del valor de la metafísica como criterio decisivo de toda verdad superior, pues esto es irreconciliable con su propia propuesta de salto mortal. Y sin embargo informa a Heinse:

> Lessing y yo le contestábamos [a Gleim] muchas veces con nuestra filosofía y aseverábamos en caso de necesidad que la metafísica es útil para todas las cosas, y tiene la promesa de la vida presente y de la futura porque de ella depende toda certeza de lo presente y del futuro, de lo real y de lo posible.

No hay aquí un corrimiento en favor de Gleim y de la negación de la metafísica, que hubiera sido lo coherente con la tesis de las *Briefe*. Ciertamente que metafísica no es especulación, se dirá. Pero debemos preguntarnos si alguien que tiene definida ya la estrategia del salto mortal de 1784 puede conceder valor a esa distinción. El dilema es claro: si Jacobi tiene ya en 1781 definido el salto mortal, entonces no puede mantener que de la metafísica depende toda la certeza sobre el presente y el futuro. Pero si Jacobi cree esto, ¿cómo escribe a la princesa Gallitzin que la especulación es el más firme aliado de la depresión y la misantropía, esto es, de la falta de certeza sobre todo? Si la conversación con Lessing fue sobre la representación natural de Dios tal y como se entendía en la obra de 1774 y tal y como se expone en el *Kunstgarten*, entonces sólo cabe afirmar algo sensato sobre este dilema: a veces Jacobi se sentía soportado por esa representación filosófica de Dios y a veces no; esto es: Jacobi estaba en un torbellino de dudas y de inestabilidad. Pero ya es mucho identificar de qué problemas se trata, cuáles eran los términos del dilema. En todo caso, el Jacobi de 1781 no tiene definida la posición del salto mortal y de la no-filosofía de 1784.

Más detalles. Desde la posición de las *Briefe*, no hay posibilidad de conciliación entre la antigua filosofía del estoicis-

mo y la metafísica, por un lado, y la creencia cristiana por otro. Desde una perspectiva lessingiana sí. Pues bien, cuando habla de Claudius en el informe a Heinse, dice:

> Su cristianismo es la filosofía más sublime y tan antigua como el mundo; pero está lejos del mero deísmo, a años luz. Él descansa, como Lavater, sobre la creencia religiosa. Tiene que parecerle extraño y le resultará difícil creer si le digo que este hombre está lejos de todo fanatismo y lleno del espíritu de Luciano [*ibíd.*, 203].

Jacobi no dice que esa sea su posición. A su viejo amigo Heinse le dice: «me admira la posición de Claudius y no la juzgo retrógrada». Es una posibilidad, pero él no ha defendido que sea la suya ante Lessing. Cree que puede ser compatible con una filosofía antigua, con el cristianismo y con el estoicismo. Que en todo caso la posición de Claudius no es un fanatismo. Cuando vayan cristalizando sus reservas a la parte especulativa de la filosofía sincrética que defiende, cuando se le muestre contradictoria con la noción de Dios y de Mal que necesita, echará mano de la creencia milagrosa de Lavater, de Claudius, ciertamente que reformada, y dará el salto mortal. Tenemos, pues, que en modo alguno el viaje de 1780 puede verse como algo definitivo, como un viaje en el que Jacobi ya está formado, sino a la inversa, como una apertura a estímulos nuevos para su mundo, entre los cuales empieza a sonar con fuerza el problema de la creencia cristiana propiamente dicha —que hasta ahora no ha aparecido en su filosofía—. Si Jacobi hubiera tenido clara la posición del salto mortal, ¿por qué no reconocerla aquí? Pero que los planteamientos del problema ya estaban en su evolución anterior lo testimonia el hecho de que la especulación no le acallara sus dudas y de que prestara oídos a la reacción fideísta que encarnaban la Gallitzin y el círculo de Münster, por una parte, y Claudius-Lavater por otra.

El tercer detalle. El Dios de la creencia es el Dios-Tú. Hemos visto que a Gallitzin le habla en términos del Dios-Uno. También es éste el Dios de Heinse. Mientras que Jacobi tenga ese Dios-Uno con el que se reúne por el sentimiento moral, está lejos del deísmo con su Dios mecánico y muerto. Ciertamente, en esto se aleja de la especulación racionalista y se acerca más a Claudius. Pero ese Uno sigue siendo el Dios que permite la metafísica, el discurso sobre la relación entre nosotros y lo real, el presente y el futuro, lo posible y lo efec-

tivo, el todo. Tiene elementos antiespeculativos porque el Dios como Uno es vivido, participado, sentido. Pero también es el Dios especulativo, primera causa, ser de todo ser, fuente de todo lo posible y de todo lo efectivo. Ser antideísta significa aquí ser partidario del Dios-Uno. Y esto era reconocer tanto esa vieja filosofía, el cristianismo y Spinoza, como la creencia, el sentimiento, la intuición inmediata de Dios por el corazón. Así que la cuestión es descubrir que ese Dios-Uno no es persona y que el hombre tiene necesidad de ese Dios-Persona. Sólo entonces toda metafísica, incluso la que sostiene ese Dios-Uno, incluso la suya propia, deviene pura especulación.

Cuando Jacobi informa a Heinse dice:

> Bellezas de este cierto género son innombrables, como la divinidad que, infinita en cada determinación de su esencia, sólo puede ser presentada por y en sí misma [*ibíd.*, 202].

¿A qué recuerda esta divinidad? A la de Spinoza. Era el único concepto de Dios que tenía Jacobi y el único que realmente superaba el concepto deísta de la Ilustración materialista. Era el que tenía Lessing. Pero Jacobi no veía totalmente claro en Spinoza, y de ahí las dudas acerca de la especulación que le confiesa a la Gallitzin. De ahí también la necesidad de discutir con Lessing precisamente de eso. Sólo así se puede entender que el propio Lessing, el 4.12.1780, proféticamente, cercana su muerte, diga:

> Un hombre como usted nunca dejará de tener para mí razón, incluso si el mundo entero se pone en su contra, mundo en el que nunca se hubiera debido mezclar [*B*, I, 2, 228].

Lessing podía ver en Jacobi su igual, su hermano. Mantenía su mismo secreto: ser espinosista. Sólo le quitaba la razón en una cosa: que no estuviera dispuesto a guardar en secreto aquello que los hacía iguales, su profundo debate con el espinosismo. En el fondo que no estuviera dispuesto a convertirse en bibliotecario. Por eso le avisa de que tendrá en contra al mundo entero, con el que le aconseja que no se mezcle. Lessing invoca aquí la estampa quizás más bella de la filosofía del XVIII, comparable sólo al espíritu de Kant consumido por la noticia de la Revolución Francesa, haciendo guiños al retrato de Rousseau de su gabinete: la de Lessing, biblioteca-

rio del palacio de Wolfenbüttell, siguiendo en silencio la filosofía de Spinoza, hecha también para el silencio agradable del oficio de pulidor de lentes. La fuerza de la filosofía en estado puro sosteniendo ella sola la vida de sus hombres. Pero Jacobi necesitaba demasiado el reconocimiento ajeno como para retirarse del mundo. El espinosismo y el kantismo eran, al fin y al cabo, filosofías de marginados. Jacobi no quería serlo.[8]

Hay un detalle más que permite sostener que el informe que nos da Jacobi en las *Briefe* de los tiempos de su visita a Lessing no es ajustado a su época: la relación con Hemsterhuis en modo alguno es crítica. Pero Hemsterhuis significaba una extraña síntesis de platonismo,[9] espinosismo y estoicismo que era perfectamente compatible con la situación filosófica de nuestro autor en esta época. Pero cuando Jacobi escribe las *Briefe* tiene necesidad de mostrar que la filosofía de Hemsterhuis es perfectamente rebatible por Spinoza y que, por tanto, no soluciona el acceso filosófico a la salvación de la personalidad. En modo alguno es la posición de 1780. En esta época lo que sucede entre Jacobi y Hemsterhuis es lo siguiente:

El viaje de sus escritos, tal y como se nos muestra en las *Briefe*, es cierto. La carta a Gallitzin de 15.7.1780 lo demuestra claramente. Así pues, empieza a leer el *Aristée* a su regreso a Düsseldorf. En agosto de 1780 (*B*, I, 2, 159) da noticia de estas lecturas que refieren al *Aristée*, Sur *l'homme*, *Sophile*, *Sur les desoirs*, etc. Pero todo lo que tiene que decir Jacobi sobre Hemsterhuis tiende a mostrar la identidad de puntos de vista de los dos hombres.[10] A Gallitzin le reconoce que *Aristée* es un «herrliches Buch» y que participa de su idea preferida: que la felicidad es una propiedad de la persona (cf. *Kunstgarten*), si bien aquí la ve en conexión con importantes verdades (*B*, I, 2, 200). Su afición a estas lecturas crece.[11] Ahora, un poco después, dice a Heinse que posee dos nuevos escritos completamente divinos aunque no impresos (*B*, I, 2, 210).[12] A partir de enero de 1781 puede estudiar la *Carta sobre los deseos* (*B*, I, 2, 257). El 8.3.1781 se conocen los dos (*B*, I, 2, 281).[13] En las siguientes cartas ha estudiado ya tanto el *Aristée* que puede prescindir de él (*B*, I, 2, 301).

Por tanto 1780-1781 fue el año de la lectura de Hemsterhuis. Y desde luego en principio no de una manera distante, como tendría que ser si Jacobi tuviera definida su filosofía del salto mortal como decisión vital. Crítico con Spinoza, con la filosofía, pero incapaz de separarse de ella, incapaz de de-

cidirse, sin el apoyo de Lessing (ya muerto), Jacobi se va a enfrentar a una obra sin coherencia, altura ni profundidad como es la de Hemsterhuis, llena de extraños sincretismos que no pueden dar solidez a una vida atormentada cuya propia inseguridad le fuerza a un hipercriticismo. El resultado de su lectura lo veremos luego, en el capítulo siguiente.

Mientras tanto, de lo que no cabe duda es de que para desembocar en sus tesis positivas van a ser mucho más importantes los estímulos de Claudius y Lavater que la lectura de aquel autor. Su lectura crítica no le sirve sino para vivir el hecho de que ninguna postura alcanzada por el discurso filosófico es sólida como filosofía vital. Por tanto, lo que aumentó las dudas especulativas debía de ser algo que ya transportaba Jacobi desde antiguo, y posiblemente sobre todo el hecho de que esa solución del Dios-Uno carecía de eficacia para asentar realmente una estabilidad personal, ahora todo ello reforzado por el hecho quizás señalado por Lessing de que la filosofía de Spinoza era compatible con la filosofía del *Prometeo* de Goethe. En todo caso, el estudio de Hemsterhuis potenció esta incertidumbre ya que en esa filosofía todo perdía sus rasgos propios y devenía incapaz de ser vivido con la fuerza que requería la creencia. El proceso tenía que acompañarse del despliegue de dos temas: el de la creencia y el de Dios. Hay que tener en cuenta que lo que llamaba «creencia» no era en principio incoherente con sus posiciones filosóficas de corte panteísta, pues este Dios-Uno podía ser vivido con fuerza y con inmediatez, ya que permitía reconocer algo divino en nosotros. Poco a poco, sin embargo, estas posiciones se fueron haciendo insostenibles. Veámoslo.

3. **Creencia**

Hay una carta a su hijo donde Jacobi habla largo y tendido sobre Séneca. Se trata de una carta sobre la educación de los hijos o, lo que es lo mismo, del modo de consolidación de la conducta. Los puntales de esa educación son los diferentes momentos del proceso dialéctico que venimos estudiando. El primer estadio es distanciarse del cuerpo, negarlo en tanto valor en sí, con la consiguiente superación de la sensibilidad (*B*, I, 2, 255) en tanto reino del devenir (*ibíd.*, 256). La epístola VIII, del libro I de Séneca es invocada en este sentido.[14] Frente al cuerpo, la concentración en el alma es el segundo

paso,[15] la recuperación de la *dignitas, ratio, fides* o libertad (*ibíd.*, 256). Hay aquí una gradación de palabras que la exégesis no ha tenido en cuenta. Sentido de la posesión del alma, ejercicio de la racionalidad y esa extraña palabra *fides*, sentimiento del deber, firmeza, carácter rocoso de la personalidad, el elemento final de la educación ideal de razón y fe que en el *Kunstgarten* quedó integrada en la noción de Yo. La educación no se dirige hacia una evidencia teórica, sino práctica, al reconocimiento del bien. Y en este contexto Jacobi transcribe un texto de la carta XXXI:

> Unum bonum est, quod beata vitae causa et firmamentum est, sibi fidere. Hoc auten contgere non potest, nisi contemtum est labor, et in eorum numero habitus, quae neque bona sunt neque mala [Ep. XXXI, 222, 3].

Aquí la *fides* se dirige a algo concreto, *sibi fidere*, fe en sí. Pero esto es *unus bonus*. Creer aquí es algo enteramente moral, una decisión práctica que está decidida previamente a toda especulación, una moral que, a pesar de anteceder a toda teoría, no se sabe provisional, sino definitiva por el carácter absolutamente impotente de aquélla para fundamentar decisiones y, por tanto, para fundamentar la vida, para dotarla de *firmamentum* y constituir *vita beata*, la vida de felicidad espiritual que buscaba Spinoza. Aquí tenemos la clave: Spinoza vivió esa fe, confió en sí mismo, aceptó el *unum bonum*, pero pretendió fundamentarlo en la cadena infinita de la razón, que no podía aceptar Jacobi. Para Jacobi esa era su religión en este momento: algo idéntico con la virtud (*B*, I, 2, 242).

¿Pero cómo se confía en sí mismo? ¿Cómo se acepta ese deber, ese proyecto de consolidar el carácter? Justo aquí estamos en el final del viaje. Porque Woldemar había acabado en la *Eitelkeit* del hombre.[16] ¿Cómo transformar esa vanidad del hombre, absolutamente indomable, inconstante, pecaminosa, en algo estable, firme, propio de la fe? ¿Cómo aceptar la fe en un proyecto de educación siempre defraudado? ¿Dónde está la fuente de la confianza en sí mismo a pesar de sí mismo hasta el punto de constituir hábito? Jacobi lo sabe ahora: en Dios.

> Comprendo que las verdades sobre las que se apoya esta doctrina tienen que entrarle difícilmente a un joven porque no tiene un sentimiento suficiente de lo único que puede ha-

> cerle feliz. Pero él tiene que creer. Por esto la más sublime religión pone con derecho todo el mérito en la fe y enseña que sólo ella hace bienaventurado. Nosotros no podemos llegar a lo mejor hasta que no nos hayamos desprendido de lo peor; y meramente en base a la palabra, a la creencia; presente por futuro, visible por invisible. Dios te da, mi querido hijo, el supremo presentimiento que te hace capaz de ello y que es la luz de su gracia [*B*, I, 2, 243].

Naturalmente, esto es cristianismo. Aquí está el descubrimiento del núcleo racional del mensaje cristiano, en tanto que reformulador de la *paideia* clásica, como ideal de perfección. El texto de Séneca a Lucilio es así la necesaria introducción para el texto de Jacobi. Los dos ideales quedan integrados en uno y muestran recíprocamente su esencia: el mensaje senequiano como esencialmente terrenal busca la solidez que dota de confianza y felicidad a esta vida como orden pasional. El mensaje cristiano, no menos terrenal para Jacobi, enseña la gratuidad —*Gnade*— de ese proyecto voluntario, libre, confiado y apoyado sólo en la palabra. Ese aspecto central de la fe en todo proyecto de perfección, de dialéctica de la personalidad —fe como creencia en que se ha de cumplir la meta, y firmeza en ese mismo proyecto, lo que ya es tener la meta conseguida—, es lo que el cristianismo puso de manifiesto respecto de la *paideia* antigua: porque exige dar el presente por el futuro y esperar lo mejor después de desdeñar lo que se tiene. Ese trueque es necesario en toda educación: cambiar lo visible por lo invisible, un yo sometido a placeres y dolores, por un Yo invisible y estable. Y todo esto porque, y sólo porque, se nos ha dicho, porque se hace real sólo por ser dicho, por la palabra. El hombre apuesta por el proyecto y lo hace real cuando acepta por la palabra como ya realizado lo que se tiene que realizar en el futuro, porque se da por segura su realización si se cree que en el fondo ya se ha realizado. Se dan así los dos elementos —formal y material— de la *Glauben* en Jacobi: se tiene que dar realidad y aceptar sin fisuras (forma de vida caracterizada por la confianza) la realidad de aquello que se quiere llevar a cabo, el bien creído (creencia en sentido material). La condición es que aquello creído sea algo estable como objeto, y que así produzca la verdadera función: hacer estable al sujeto que lo busca. Pero en el fondo esto significa que se tiene que creer antes de creer. ¿Cómo? Por un presentimiento, un instinto, una luz para creer que no hace significativo el fracaso momentáneo de la fe.

Por eso la existencia cristiana auténtica es la de creer para que se ayude a la fe, creer para no hacer significativo el pecado, creer para creer. Esta es la noción de «palabra». Alguien cree en la palabra cuando no cree en lo real, en lo conseguido, en lo hecho. Así, lo que el cristiano cree de la predicación de Cristo, de su palabra, es llegar a tener fe. La palabra de Cristo es la que produce fe por sí misma, moviendo a creer antes de creer. Ese es el presentimiento, aceptación de ser colmado y salvado antes de serlo, de gozar de la vida beata a pesar de todo. Esta es la realidad de los viajeros de Emaús, la realidad que tanto se nos cuenta en el Evangelio de la seducción de Cristo. Pero curiosamente estamos aquí ante un *sibi fidere* que sólo es efectivo —sólo conforma confianza en sí mismo, estabilidad— si es un *alterum fidere*, un creer en el que habla, en la palabra de otro. Este es el cristianismo de Jacobi: sólo puedo confiar en mí mismo tras tanta inestabilidad, vanidad, avatar y devenir, si creo en otro y si creyendo en ese otro tengo al menos un rasgo estable de mi carácter. Mi ser —como contraposición al devenir—, es el hecho vital de la lucha por la fe, y por esa batalla alcanzo identidad personal, firmeza, carácter en el que creer a su vez: lo que alimenta la fe es una idea pedagógica elemental, pero que está atravesada por un antiguo y profundo conocimiento de la realidad humana como autohacerse.

El punto final de la dialéctica de la personalidad no es un estado final, sino un proceso indefinido de lucha por hacer estable y confiada la existencia en la fe, proceso entre fe e increencia, entre paganismo y cristianismo, entre inteligencia y corazón, certeza y duda (cf. *AB*, II, 475-478, a Reinhold, 8.11.1817). Todo esto encierra la noción de creencia en Jacobi. Pero en este nivel del drama, los primeros estadios de la dialéctica de la personalidad ya no juegan; ahora la fe y el ateísmo son la única obsesión. Jacobi, sin embargo, sabe que entregarse a un punto final no dialéctico de este drama sería aceptar ese cristianismo sólido e indiscutido de sus padres, hacer del cristianismo una religión de la letra y no del espíritu. El suyo, como vivido, real, verdadero, no es positivo nunca; siempre se resquebraja de nuevo para ser reconstruido. Nunca es letra, sino palabra, diálogo interior.[17] Esa dialéctica nunca aspira a hacerse letra, estado final, libro, Biblia, perfección de la experiencia dialéctica, como posteriormente sucederá con Hegel. Sustancializar la fe como palabra ya dicha de manera permanente es negar el valor de la exis-

tencia abierta como único suelo del que brota la propia fe. Jacobi es demasiado auténtico como para cambiar su «frágil» cristianismo por un «cristianismo histórico y positivo» (*AB*, I, 459). Pero esto quiere decir: su cristianismo surge demasiado cerca del problema de la consolidación de la conducta y de la vida como para que pueda convertirse en algo al margen de ella. Desde ese mismo problema insoluble de antiguas raíces ya olvidadas, es inevitable que el cristianismo sea siempre *gebrechliches*. Aquí tenemos la base de toda la reflexión moderna sobre el cristianismo: los individuos ocupados en su propia obra. Y también para apreciar las bases cristianas de toda filosofía existencial. En el fondo, como manifestará Hegel, el cristianismo es un punto de no retorno en la historia, porque cifra la salvación en la obra guiada por la fe en la palabra, en el *logos*, y por eso, para Hegel, desde luego fe en la razón. Esa es la religión: «la vrai religion n'est que la raison se contemplant dans son oeuvre» (II, 355).

¡Cómo se carga ahora de sentido la expresión de que «sin creencia somos miserables»! Ahora significa que no podemos fiarnos de nosotros, que no podemos vivir confiadamente, pero también que sin fe no podemos vivir con autenticidad nuestra propia vulnerabilidad. *Elend* tiene aquí una íntima raíz religiosa. Significa no tener sensibilidad para el pecado, para la imperfección y, por tanto, albergarla de la peor manera. Ser miserable es tener buena fe, no tener conciencia de la finitud; no es creerse inocente, sino no creerse ni inocente ni culpable: amoral. Frente a quien él llama miserable, el creyente tiene noción del bien, del único bien, y por tanto del pecado, del mal. Si se siente inocente y perdonado es porque cree, porque al creerse libre del mal en la última y definitiva tirada, se empieza a librar de él en la siguiente, en la próxima, en la inmediata. A Jacobi no tenía nada que decirle la escuálida filosofía de Hemsterhuis. Mucho más tenía que decirle la filosofía del libro V de la *Ethica*. Pero en la misma proporción le parecían distantes de la vida real los primeros libros de esa misma obra, de los que no se podía derivar una teoría existencial del bien y del mal. Sólo entonces, y mediante la profundización en la esencia del proyecto de la perfección personal y de la dialéctica de la personalidad, sobre una reflexión acerca del cristianismo vivo, alcanzó a ver Jacobi la centralidad de la *Glauben* y, por tanto, llegó a racionalizar el asco ante la especulación y la metafísica. Esta profundización se llevó a cabo en la correspondencia con la princesa Gallitzin.

4. Gallitzin

La dinámica de la creencia le llevaba a Jacobi a proponer como piedra de toque de toda su posición la existencia de la palabra o del presentimiento de la gracia. Así las cosas, retirada la promesa de la fe, tiene que desaparecer la confianza en sí, pues nosotros mismos no podemos elevarnos a garantía de la verdad del proceso, ya que la evidencia de nuestra debilidad exige otro fiador del buen término del mismo. Puesto que nuestro estado es reconocido como finitud, exige otra garantía en la desesperación de la caída. Jacobi ya ha conocido en sí el dolor de ese sentimiento del mal, esa necesidad de creer, ese anhelo de fe sólida y de estabilidad. Es entonces cuando para confiar en su propia obra, en su propio deseo y en su propia fuerza, descubre que tiene que creer antes en lo que sostiene toda fe: en la existencia de una palabra cualitativamente diferente que merece confianza, que nos conmueve con el presentimiento, que nos ilumina con su luz. En términos reales: tiene que reconciliarse con un estado de incapacidad endémica para resolver sus propios problemas, tiene que reconocer ese final no como un estado pasajero más, sino como algo definitivo, propiamente humano. Sólo así no proyectará más inquietudes sobre él y podrá aceptarlo como doloroso, sí, pero no como un peligro radical y fatal, esto es, como algo infernal. Con esta posición descubre la posibilidad de mantener un proyecto de perfección a pesar de todo fracaso, porque en último extremo el final no depende de él sino de alguien que está por encima de él. Con ello eleva a esencial la conciencia de la zozobra permanente en que vive, pero encuentra un medio de rebajar la tensión y la angustia producida por la reiterada impotencia para solucionar su problema de estabilidad. Desde este momento todo fracaso está permitido, y por eso se alcanza una existencia religiosa confiada en su totalidad, aun con la participación de la duda y la increencia en momentos concretos. Esta dialéctica está perfectamente explicada en un breve pasaje a Von Knebel:

> En mi interior estoy tranquilo. Creo y dudo como Sócrates. A ciertas cosas concedo fe y a otras duda, pero todos los días gano en firmeza, valor y paz interior [16.5.1781, *B*, I, 2, 301].

Ese juego de confianza-zozobra, que de hecho es la esencia de la creencia en Dios, lo descubrirá Jacobi a Gallitzin en cartas llenas de emoción y de sinceridad que parten todas de la situación final de *Woldemar*: la oscura noche de quien todo lo cifra en sí mismo,[18] del reconocimiento de la vanidad de la creencia en sí mismo sin Dios, pero de otro Dios diferente del Dios-Uno que todo lo reúne. Y esto es lo que le hace llegar a este fragmento, donde el cáncer del nihilismo sufre su metástasis:

> Su carta, mi más querida amiga, me ha recordado este pasaje del libro de la sabiduría y le envío como contrapartida este débil eco de la mejor respuesta.
>
> Quiera la paz de Dios reinar eternamente sobre usted, Amalia. La paz de Dios sin el cual somos nada, sin el que somos nada, Amalia, ¡nada!
>
> Querida Amalia: ellos no saben todavía bastante de su buen Fritz [Jacobi]; la tranquila profundidad de su alma, bajo las olas de la superficie. Quiérame bien y tranquilícese sobre mi destino [10.7.1781, *B*, I, 2, 317].

Ser alguien sigue siendo la obsesión. Ellos, la exterioridad, el mundo, no conocen todavía a Jacobi. Sólo Jacobi conoce el secreto que corre por debajo de las olas, por debajo de las depresiones y los entusiasmos. Y para poder ser alguien, para poder creer en su destino, tranquilizarse en él, dejar de ser una nada, Jacobi necesita a Dios. Luego veremos cómo va cambiando esa noción de Dios. Pero sin Él no hay fe, y sin fe no hay nada. La zozobra diaria devendría naufragio y destrucción definitiva. Es ahora el miedo de la nada el que guía los pasos, el que hace presentir la realidad. Pero no se olvide el supuesto: el miedo ante la nada se levanta sobre la destrucción represiva de la sensibilidad, sobre la nada real del cuerpo y de todo afecto propio. Sólo esa nada real puede explicar el miedo que exige una palabra afirmadora de la existencia de otra realidad invisible exigiendo la *Glauben* como respuesta. El cristianismo se basa así en el olvido de los condicionantes personales históricos que hacen del hombre una nada real necesitada de la palabra de salvación de otro. Se eleva por tanto sobre una mística del Yo intemporal que juega su vida en un terreno que en el fondo no es histórico, sino esencial. Frente a un ideal moral de perfección que intenta retirar obstáculos y represiones históricas para potenciar una existencia gradualmente más libre, sensible y estéti-

ca (caso Goethe), Jacobi transforma el hecho histórico de llegar a sentirse en la nada en un hecho mítico (el pecado) y establece una respuesta igualmente mítica: la palabra salvadora dicha para producir fe. Pero como todo este proceso lo vive el filósofo que escribe, se pretende, por una ilusión subjetiva, estar contando no una historia real (que lo es) sino una existencia natural universal[19] con ojos imparciales.

Nada más elemental, por tanto, que negar entidad al tiempo y a la historia, a lo real empírico existente en todas sus causas, a la historia personal entera, para conceder única realidad a la historia mística de la personalidad como historia de un destino universal humano, escindido entre el devenir real irrelevante y los momentos que perdieron su carácter de tiempo al ser recibidos como puntos finales de la huida, agujeros negros del recuerdo, delicia falsa de quien transforma el débil reposo —que siempre se puede medir con un reloj— en momentos de la transcendencia de la salvación y de contacto con lo eterno. Así se olvida no su conciencia de pecado, que no es sino la conciencia de no ser estable, de la caída, de la depresión, sino la historia real de la represión que antecede a la culpa. Perdón es olvido, parece la consigna. O mejor, perdón como olvido. Sólo que así se hace presente la condena siempre perenne de la recaída, porque deja las causas de la caída más allá de la conciencia, fuera de nuestro control, en la esencia pecaminosa del hombre. Ese es el descubrimiento básico del psicoanálisis: que el perdón auténtico y profundo es el recuerdo y la reducción a suceso real, sensible, natural y temporal de nuestras propias obsesiones y miedos. Así, la forma de la vida trágica del cristianismo es la forma esencial de la vivencia maníaco-depresiva, de la vivencia de ser salvado y condenado, inocente y pecador, de morir y resucitar. Pero esencialmente nunca la del hombre real, lúcido, pleno, inteligente y crítico, conocedor y activo, que se niega al olvido.

Mas el infierno es la razón, la esperanza de la curación siempre insatisfecha, de estabilidad nunca lograda, la conciencia del dolor que se sabe inocente y arbitrario. Hay algo terrible en la trasmutación de Jacobi: su individualidad como combate triste y doloroso se alza violenta ante la consideración de toda su trayectoria como gratuita, absurda, accidental. Es y tiene que ser un combate esencial del hombre. El gran enemigo, el gran peligro, es la voz que amenaza la reducción de este combate a suceso explicable causalmente, insignificante y nimio en el transcurso de las sucesiones natu-

rales, de las constelaciones celestes, del universo entero, de la infinitud de la materia, en el que el desenlace es la futilidad total, la desaparición que se presenta como consecuencia natural. El gran miedo es la pregunta triste pero liberadora: ¿por qué la positividad de ese dolor personal? Por eso el sentimiento del absurdo se nos muestra solidario con la búsqueda de una transcendencia que quiere hacernos héroes, cuando sólo somos cobardes incapaces de luchar por nuestra pasión.

Pero ahora podemos ver de una manera clara lo que significaba el peligro de la especulación, aquél que sumía a Jacobi en las más negras depresiones. Ahora podemos ver el lado infernal de Spinoza, el gran reconciliado. Porque su filosofía de las causas naturales, de la inexistencia de las causas finales, exigía hacerse la pregunta: ¿Y si mi combate al fin y al cabo fuera representativo de nada? ¿Y si yo como individuo no fuera sino un reflejo de la naturaleza total, un mero apéndice, una cristalización de causas naturales, de elementos, una falsa apariencia de entidad que en el fondo está diluida en el continuo de realidad infinita? ¿Y si así fuera, por qué tanto dolor, por qué tanta lucha, si voy realmente en contra de la naturaleza infinita en su poder? ¿Por qué no sucumbir y renegar de mi pretensión de encontrar la estabilidad distanciándome de la naturaleza material? El absurdo de mi historia personal entera es lo que se sigue de esa pregunta. Esto es lo que le susurraba al oído la especulación, y la especulación espinosiana sobre todo. Pero también estaba el libro V de la *Ethica*, con su amor a Dios, su intuición del mundo estable de las Ideas. Jacobi buscaba ayuda para encajar estas dos facetas de Spinoza. Las dos facetas, ese hombre absurdo y ese héroe, constituirían de ahora en adelante los aspectos de base de la increencia y de la fe.

Frente a ese dilema, el realismo de la inteligencia de Goethe sabe descubrir en todo héroe el elemento de su realidad profunda, de su historia material y personal, de la pasión que ha quedado bloqueada y de la lucha concreta por su satisfacción —tal y como se presenta en esa historia clara de la conciencia personal del deseo insatisfecho que es las *Afinidades*; pero por eso mismo también resulta ser realismo irónico que conoce por qué realmente se lucha más allá de las justificaciones pomposas y oficiales, siempre tan alejadas del tinglado de la farsa donde representamos la escena de nuestro propio combate.

El desconocimiento de que la base reside en las escenas de *Allwill*, que describimos al principio, tiene su explicación

no en que Jacobi proyecte al inconsciente aquellas escenas, sino en que las vea como un primer acto de dolor, de su destino de sufrimiento, de inestabilidad, y no como la mera causa de su incapacidad para aceptarse tal y como es y luchar contra su entorno de manera decidida. Son para él primeros actos del drama de sufrimiento que es su destino, pero no causas naturales de que su destino sea de sufrimiento. Su rechazo de toda investigación causal tiene entonces este referente vital: si su existencia tuviera causas no tendría destino, porque toda causa se podría haber alterado por un cúmulo de circunstancias diferentes. Su olvido le obliga a elevar su conducta más allá de toda respuesta real, histórica, crítica. Esta es la idea de *Bestimmung*, que Fichte aceptará con entusiasmo. Pero la misma característica mística de esta respuesta fuerza inevitablemente de nuevo a la pregunta. Esta es la dialéctica de «dudo» y «creo» en la carta a Knebel (*B*, I, 2, 301). Esta es la dialéctica que poco a poco va caracterizándose como misteriosa y como síntoma de la finitud del hombre, como el destino que tiene que reconocer todo hombre auténtico dotado de un alma noble:

> Mich tödtet ein gewissen Ubermass von Leben, wobei die Veränderung von Gegenständen oft mehr schadet als hilft [*AB*, I, 364].

Esta desmesura de la vida, del vivir, es el síntoma del alma noble, vital. Pero justo estas almas son las que repudian el mundo del devenir típico de los objetos sensibles, iniciando toda la dialéctica de la personalidad, vista ahora así:

> Ein finsteres Geheimnis liegt eben schwer auf uns allen: das Geheimnis des Nichtseins, des Daseins durch Vergänglichkeit, des Vermögens mit und durch lautere Unvermögen, das Geheimnis des Endliches [I, 246].

Es decisiva la incapacidad de reconciliación con lo finito a todos los niveles: considerada desde su lado místico, maníaco, esa incapacidad de reconciliación es síntoma de hiperabundancia de vida que trastorna y embarga; vista desde el lado depresivo, desacralizado, esa incapacidad de reconciliación aparece como nada, como no-ser, como finitud. La carencia de sacralización destruye lo que la mística construye,

sin conceder una oportunidad a la mirada clara que deja a las cosas en su sitio, con su grado de realidad, de perfil, de positividad idónea para la naturaleza de nuestra sensibilidad, homogéneas con ella, afines transcendentalmente a ella, permitiendo el sentimiento placentero de recorrerlas y la expresión de un juicio de belleza sobre ellas. Ese estado estético, que Kant elevó a clave de toda su filosofía, compatible con un auténtico idealismo crítico, no lo conoce Jacobi. Por eso hablamos de una sensibilidad enferma, como *Übermass* o como *Unvermögen*, de exceso o de cansancio ante la vida,[20] de ese cansancio que inevitablemente debe suceder a todo entusiasmo, pero nunca de *Vermögen*, de una capacidad ordenada según principios productores de placer sensible.

Ciertamente, Jacobi no acepta esta sensibilidad crítica. Ha gritado: si el misterio no se resuelve en la apelación a un infinito, lo finito es no-ser, nada, nihilismo, impotencia. Pero afortunadamente somos testigos de que el motivo que ha llevado a Jacobi a hundir el mundo de lo finito en la nada es ante todo su impotencia para arreglarse con él, para ordenar los afectos que ese mundo le produce, exigiendo la destrucción sistemática de la personalidad sensible en una dialéctica que, aceptadas las bases de la represión, sólo significaba una huida hacia adelante.

Tenemos aquí otro tema moderno: Jacobi da el salto hacia lo infinito (que es el salto mortal) por y tras la desesperación y el nihilismo, eso que los románticos llamaron la noche o la muerte. Su teoría de la creencia surge así en toda su dimensión: tenemos que creer porque la desesperación no puede ser el final del viaje. ¿Pero qué es desesperación? No ser nadie, ser incapaz de dominar su propia persona, sucumbir sin reconocer su Yo profundo y sin poder aspirar a reconciliarse con él. El pensamiento de no ser nadie como individuo es el pensamiento aceptado por Spinoza. Las *Briefe* van a poner este pensamiento en primera línea. Con ello comprendemos en qué problema vital ancla este libro más allá de su apariencia estrictamente teórica.

La desesperación no es sino sucumbir en lo que se teme. ¿Mas qué se teme? Obviamente, no-ser. Esto se puede decir de otra manera: ser sólo naturaleza, suceso, accidente, y no sustancia, sujeto y espíritu (VI, 155). Y esto significa sobre todo no ser, sino sólo devenir en la corriente del devenir eterno. No alcanzar un estado final en la dialéctica de la personalidad es un resultado inevitable de un cosmos sometido a

una dialéctica igualmente infinita. Sólo desde aquí se impone para siempre esa convicción de que el «hombre en todo su hacer es tan variable, tan mudable, tan inseguro, un ser completamente ambiguo, pobre y vano *ein durch und durch zweideutiges, armes, nichtiges Wesens*» (V, 27). Jacobi creía que el único remedio contra la desesperación era la afirmación del ser infinito, divino, existente, para asegurar la convicción de ser en todo lo finito. Y aquí estaba la cuestión definitiva: ese Dios uno, infinito, que todo lo atraviesa, que a todo da ser, ¿acaso no es una destrucción de todo individuo? ¿Acaso no sacraliza todo devenir e impide todo reposar? ¿Acaso ese Dios infinito permite individuos? Desde este Dios Uno, ¿acaso no es todo lo individual, lo consciente, lo inteligente, la voluntad y la exigencia de individuación, un mero suceder y está destinado a desaparecer en una divinidad que no es nada de todo ello? Creer en ese Dios, el de Jacobi en 1780, el de Lessing, el de Spinoza, también es desesperar. Voy a traducir una carta de Jacobi a la Gallitzin, del 14 de marzo de 1782, tres años después de la entrevista con Lessing y dos años antes de la publicación de las *Briefe*:

> No es que mi enfermedad me fuerce a estar completamente parado: apenas tenía algunos de los más grandes dolores; pero tengo que dejarlo todo lo que me exigen mis más cálidos deseos y han pasado ya tantos años así que no me parece que valga la pena vivir.
>
> Tampoco me avergüenzo de estos lamentos, y se me ocurren muy a menudo las expresivas palabras de Maquiavelo cuando sitúa la fuente del desprecio no en la inmoralidad del carácter, sino sólo en la pobreza de espíritu y en la impotencia. Pero apenas merece la pena hablar de hasta qué punto me degrada mi estado ante mí mismo y ante otros. Ah, esto es lo más duro, [...] que cada sensación y cada color de sensación, representación y reflexión (pues sólo podemos pensar lo que hacemos) nos hace pensar un proceder inverso que es tanto menos posible cuando más tiempo y más profundamente lo consideramos. ¿Quién puede hacerse la más oscura representación de un actuar o pensar libre, de un concepto que no esté despertado por un objeto, de un querer sin instinto, de un pensar, actuar y ser voluntario e incondicionado? Nuestra conciencia se despliega a partir de algo que no tuvo conciencia, nuestro pensar desde algo que no pensó, nuestra alma racional desde algo que no era alma racional. Un resorte mecánico que no necesita ser completamente insensible aparece

en general como lo primero. También los antiguos lo vieron así, sin hacerse una imagen de él, pues para ellos era el Dios de los dioses ante el cual se inclinaba incluso Júpiter, el supremo, el principal.

¡Pero cómo he caído en estas odiosas cavilaciones! En verdad Amalia, yo no tenía el propósito. Pero según su exigencia, debía darle noticia de lo que pasa en mi interior, y ¿qué podía mostrarle sino estas ensoñaciones de enfermedad y locura, de un ojo invertido que entre todos los colores el que menos soporta es el de la esperanza. Déjeme que pueda a menudo proclamar esto en voz alta, déjeme sufrir en paz y en paz desesperar [*N*, 52-53].[21]

La enfermedad, la depresión, la locura de Jacobi tenía una representación peculiar, latente, tenebrosa, pero tozuda y reiterada: no-ser, no ser individuo, no poseer sentido de sí mismo. Y esto equivalía a representarse el mundo en términos de necesidad, de mecanicismo, de gratuidad. Muy lúcido había que ser en el 1780 para representarse con claridad esta enfermedad y esta sensación. Pero mucho más valiente para mantenerse en ella. Jacobi sintió lo primero, pero no pudo mantenerse en ese lado increíblemente audaz del espinosismo, base de todo existencialismo moderno, en un mundo sin sentido, sin finalidad, donde el individuo es gratuito. Pero el texto permite unir con absoluta claridad depresión, enfermedad y tentación espinosista, con la visión de ese Dios-Uno de las cartas anteriores, que no es sino el nombre de la necesidad y del mecanicismo, y con ello representante absoluto de la realidad sensible, indomable, que no deja posibilidad a la esperanza de un proyecto personal como el que mantiene Jacobi.

«Sólo podemos pensar lo que hacemos», dice Jacobi adelantando el análisis de una de las posibilidades que luego desarrolla en el apéndice a las *Briefe* «Sobre la existencia de la libertad». Ciertamente no es ésta la posición definitiva, pero es una de las que luchan por imponerse. Lo que esta alternativa significa es que no podemos pensar lo que vamos a hacer, que no hay posibilidad de dominar nuestra conducta con el pensar porque no hay libertad originaria. Los principios, la norma, el Yo, aquello que en *Kunstgarten* se conocía de una manera inmediata, intuitiva, previa al choque con la realidad sensible, según esta carta sólo puede ser reconocido de manera posterior a ese choque, es decir, de manera causal, determinista, impidiendo así el pensamiento de la libertad y negando la posibilidad de que la realidad se pliegue a un pen-

samiento que es ajeno a su mecanicismo o mero resultado inercial de él. Ese sufrimiento íntimo de la impotencia del pensar es lo que introduce y da vida personal al espinosismo como convicción de la necesidad que rige en el decurso de los hechos y de las cosas, que en modo alguno está teleológicamente ordenado hacia el individuo. Esa reflexión sobre la impotencia que da como resultado «ensoñaciones llenas de enfermedad y de locura» va a cristalizar en una teoría de la acción que Jacobi combatirá el resto de su vida con decisión, justo porque le va a rondar siempre como la sombra amarga de la recaída.

Esta teoría de la acción, cuya expresión más sólida es el texto citado sobre la libertad, con que se abre la segunda edición de las *Briefe*, y que empieza a gestarse ahora, como una convicción vital en pugna con aquella que permite la fe, tiene los siguientes rasgos: toda acción se funda en un instinto despertado por un objeto, vale decir, un instinto sensible. Por tanto, toda voluntad es voluntad de un objeto y está atada a él (como proponía la moral de Allwill-Goethe); no hay posibilidad de pensar una voluntad que se mueva por un concepto de su acción, por un *Grundsatz* independiente de los objetos, esto es, libre. Y, aquí está la clave, esto es así metafísicamente porque voluntad y pensar no son algo originario, primario, original, sino resultado, accidente de la dinámica de expansión de los instintos, de la naturaleza, de la pasión. El pensar ha surgido de algo que no es pensar, el querer de algo que no es querer, el alma de algo que no es alma. Por eso ninguna de estas instancias puede aspirar a ser soberana de la existencia, porque han surgido al servicio del instinto natural. Y esto significa espinosismo: que mi alma individual es el fruto de la necesidad de seguir mi «ímpetu», y por tanto, es impotente ante la diosa, ante la necesidad que determinó causalmente ese instinto como fuerza. De hecho conocíamos algunos detalles de esta tesis del instinto sensible. La habíamos visto empleada para caracterizar los escalones más bajos de la dialéctica de la personalidad. La habíamos visto caracterizar la figura del genio tal y como se nos presentaba en Allwill-Goethe. Pero ahora es pensada de otra manera: como condena y desesperación después de todo fracaso curativo, como lo real absoluto que tiene que elevarse a visión metafísica del mundo, el rasgo desesperado de la auténtica expresión de la existencia humana. No hay que perder de vista el tono demoníaco de las últimas palabras de Jacobi: quiere gri-

tarlo alto, quiere que conozcan su desesperación, el mundo tenebroso que descubre el que lucha por la verdad: la nada como expresión de una dinámica personal que ahora se vive como condena. Este es el Jacobi que nos parece honesto: el que es capaz de hablarle alto a su entorno social aun a sabiendas de que va a escandalizar. Pero justo en la medida en que ahora le consideremos honesto, nos parecerá engañosa la solución dogmática hacia la que se encamina.

Pero no es la citada la única carta que nos interesa en este contexto. Algún tiempo antes le había escrito también a la Gallitzin, sin duda alguna criticando el *Simón* de Hemsterhuis (ahora se inicia esa crítica y no antes), donde se exponía una teoría de la felicidad como armonía de todas las capacidades humanas:

> Yo quería darle a entender en mi penúltima carta que únicamente la armonía puede constituir al hombre en la misma escasa medida en que puede hacerle recto sólo la economía. Como fundamento tiene que haber algo material, pues de otra manera desaparece lo formal por sí mismo. Y aquí está precisamente la clave de que a menudo caiga con mi parte pasiva casi en la nada y que, por consiguiente, no pueda reaccionar. También a menudo me asalta el pensamiento (como le he escrito alguna vez) de que sólo somos una marioneta de los elementos, que el universo es Uno y Todo y nada más que un monstruo eternamente devorador de Dios, que eternamente lo vuelve a masticar. A un hombre que está enfermo hasta este punto y que con un cálido anhelo ha buscado a Dios como a sus alas ¡sálvelo usted si puede con armonía! ¡Res sacra miser! [*AB*, I, 310]

Una marioneta de los elementos es lo que en el fondo se dibujaba en el sistema de Spinoza, lo que Jacobi veía en su desorden pasional. Es curioso que por primera vez aparezca la consigna del idealismo: *Hen kaí Pan*. Eso es el universo. Pero por serlo se representa como devorador de Dios, porque desde luego devora toda posibilidad de Dios para Jacobi, y con él toda individualidad. Hay aquí algo fundamental: aceptado el hecho de la enfermedad constitutiva del individuo, ¿cómo puede existir salvación en la armonía de las partes enfermas? ¿Cómo puede salvar una forma, la armonía, si aquello que armoniza, el contenido, está enfermo? ¿Qué puede una forma cuando no hay contenido idóneo? La crítica a Hemsterhuis es ya la crítica a Kant *avant la lêttre*. Si fuera posible

una felicidad o estabilidad humana, sería debida a la existencia de otra materia, otro contenido salvador. Jacobi no va a tardar en darse cuenta de que esa materialidad personal no puede reducirse a naturaleza, no puede integrarse en ese Uno-Todo del universo. Pero tampoco puede ser el hombre autónomo que ha fracasado, el Woldemar ingenuo y ufano de su Yo independiente, de su *Selbstheit*. Luego sólo se puede aspirar hacia un Dios no-natural, un Dios que no pueda ser devorado por el universo. O eso o la nada. Espinosismo es ahora también nihilismo. Por tanto o cristianismo o nihilismo. Y cuando más cerca tenga Jacobi el sentimiento de caer, más profundamente luchará en su interior por encontrar plausible para su sentimiento el camino que lleva a ese Dios no-natural. Una vez más, Jacobi empezó a ver claro, en diálogo con otro amigo de la época, con Lavater. Sólo así se podía superar ese momento, sólo así se podían alterar las conclusiones metafísicas del nihilismo, y se podía integrar ese momento de desesperación en la dialéctica de la personalidad. Pero desde lo que dijimos acerca de la fe parece claro que la solución sólo podía canalizarse a través de la reflexión sobre la fe cristiana, la fe de la infancia.

5. **Lavater**

La relación de Jacobi con Lavater[22] era antigua. Ya el primero se defendía de las acusaciones de escribir *Allwill* siguiendo demasiado cerca el modelo de Goethe, afirmando que su estilo era más bien parecido al de Lavater. De hecho, cuando conoce a Goethe, también está previsto conocer a Lavater. Esto era el lejano 1775. Ahora, en marzo de 1781 se inicia una correspondencia entre ambos que vamos a estudiar. El motivo es baladí: enviarle al autor de la *Physiognomie*[23] un retrato de Jacobi para que lo analizara. Iero de repente Jacobi descubre que desea algo más. Para eso nada mejor que exponerle con cierto efecto dramático y teatral su concepto del mundo propio de los días negros. Lavater, un convencido donde los haya, tendrá algo que decir. Así que Jacobi le escribe:

> ¿Puedo preguntarle qué hace usted? Pero no quiero forzarle a una contestación. Mil veces he tenido la idea de decir a Lavater una palabra del más íntimo amor, pero [...] No hace

> mucho escribí a alguien: «lo que no es eterno, lo que no es inmutable, no deseo llevarlo ante ti; y ¿qué tiene un pobre prisionero de la tierra que pueda llamar eterno e inmutable? ¡Oh, si no fuera un sueño vacío, si de verdad existiera un futuro en el que no fuéramos un juego, una marioneta de los elementos!» ¿Qué hago yo, mi noble amigo? ¿Lo que quiero? Sea feliz y consérvese bueno para mí.

¿Puede pensarse una carta que exprese con más claridad un deseo de contestación, que lo prepare con más astucia? Jacobi incluso le da a Lavater la pregunta que éste puede hacerle. Así no es de extrañar que la carta de Lavater estuviera en manos de Jacobi a vuelta de correo. Pero antes de pasar a ella, reparemos en una cosa. No hay rastro en la correspondencia de Jacobi de una carta donde ya esté escrito el texto entrecomillado. Justo al revés. Jacobi lo volverá a utilizar para una carta a Gallitzin, empleando la misma figura de la marioneta de los elementos, pero sin que allí exprese la confianza de que quizás todo sea un sueño. El hecho es que, figura retórica o juego epistolar, Jacobi va a usar de este procedimiento sin que debamos pensar por ello que escribe verdades históricas. Y todo esto apoyaría la idea de que las cartas que tenemos de Jacobi poseen el mismo estatus literario, todas son literatura.

Lavater no dejó pasar la ocasión de recriminar a Jacobi su prolongado olvido[24] y, después de contarle alguna cosa sin demasiado interés, contesta realmente a la carta. Lo que él hace como escritor no nos interesa demasiado. Lo que hace como cristiano, ese es nuestro tema:

> Como cristiano anhelo siempre, espero y presiento la aparición de un hombre al que no soy digno de desatar la correa de su sandalia, al que yo no conozco, al que sólo Dios conoce. No lo llamo, no voy hacia él, pero me aparecerá y hasta que él llegue no soy sino un simple jornalero. Pero lo que hay en mí es más grande que lo que hay en el mundo. Si esto [que hay en mí] no es ningún Dios, entonces no hay nada divino en general, esto es, nada eterno, nada verdaderamente existente [*AB*, I, 314-315].

Estas cosas las sabía Jacobi, pero no las sentía, vale decir, no las realizaba, no podían entusiasmarle, no se le presentaban con la fuerza inapelable de la compulsión típica de la fe. Así que buscó donde debía: frente a desesperación, esperanza; frente al sentimiento de la nada, el de lo existente; frente al mundo, lo divino extramundano en nosotros. Lavater era

un creyente sin fisuras en estas cosas. Dios, el ser, lo eterno, lo existente está en nuestro *Theíon*, en lo divino en nosotros. Pero ahora viene la clave fundamental. Ante la pregunta críptica del final de la carta de Jacobi («¿qué hago yo? ¿lo que quiero?»), Lavater contesta:

> Ciertamente también pertenece a los misterios de la humanidad, que quizás son las claves de la revelación, el que mil veces no podamos hacer aquello a lo que estamos llamados y que otras mil tengamos que hacer lo que no queremos [*AB*, I, 315].

¿Qué lenguaje secreto y opaco rezuma esta carta? ¿Qué quiere decir realmente? Creo que Lavater conoce el estado de Jacobi. Debe acordarse de que también alguna vez fue el suyo. Por eso quiere convencerle de que nada anda mal. Al revés: de que todo anda perfectamente, porque él, Jacobi, está destinado a ser alguien a quien Lavater ni siquiera se atreve a desatar sus sandalias. Y esto es así porque Lavater sabe que de una gran desesperación saldrá una fe mucho mayor. Conoce la lógica. De ahí que le quite importancia al hecho de que tenga que hacer lo que no quiere. Le hace creer que su destino está por encima de eso. Lavater tiene razón: de la historia personal de Jacobi sólo se puede seguir una cosa: convertirse en el líder del movimiento de la fe que pronto va a agitar Alemania entera. A eso le invita Lavater. Por eso le contesta en cristiano, lo que hace como cristiano. Mas eso quería Jacobi: la pregunta y la expresión dramática de su carta estaban perfectamente medidas para provocar en Lavater una impresión de peligro personal, de inseguridad en la fe. Comprendiéndola, Lavater refuerza su carta con lo fundamental de su concepción de Dios: su existencia personal en el hombre tal y como ha sido formulada por Janentzky[25] y la presentación de su verdad mediante *Geheimnisse*, secretos, misterios, milagros, que son la clave de la revelación. Aquí está la atmósfera que va a propiciar el salto mortal; porque aquí está la imposibilidad de racionalizar la revelación, haciendo de ella un milagro, tal y como recogerá el Jacobi maduro. Pero Lavater ya había escrito antes esto:

> Wunder als Wunder, das heisst als Offenbarung Gottes subjektiv und objektiv zu erkennen; dazu gehört Genie und Glaube. Glaube und Geblaubte sind beide Wunder.[26]

Por eso, al animar a Jacobi en su papel de liderazgo, en el fondo le estará animando a defender sus propias doctrinas. Y eso será lo que realmente haga Jacobi.

El mecanismo amplio y efectivo de la fe se ponía como alternativa a la desesperación. En el fondo ella sólo actúa cuando realmente se opone a la desesperación. Lavater reforzaba la lógica del cristianismo tal y como fue definida en las páginas anteriores. Incluso la desesperanza forma parte de la dinámica normal de la revelación de lo divino, porque la revelación es secreta, misteriosa, milagrosa, y puede abrirse camino en la nada más impenetrable, incluida la del pobre Jacobi. Pero esta representación tiene realmente consecuencias cosmológicas: el mundo material es también un milagro, una revelación que Dios ha traído a la luz penetrando la ancha virgen de la nada. El pensamiento de la creación rige el mismo esquema lógico que el pensamiento de la fe. Esto será lo que descubra Jacobi: que ese pensamiento de la fe es eficaz no sólo frente a lo que en el espinosismo atenta contra nuestra individualidad, sino también frente a su concepción del mundo como cadena continua de causas. Hacer coincidir el problema de la creación con el de la salvación personal, esa es la más antigua arqueología del mito cristiano. Ciertamente que todo esto es un truismo. Pero un truismo salvador: indica que no hay que cejar nunca porque la salvación como misterio es gracia, don, milagro, creación desde la nada. Pero justo en ese no cejar ya se está siendo algo, un sujeto que se niega a ceder y que construye en ese combate su personalidad. De ahí la reconciliación íntima que asiste al cristiano auténtico, el tono triunfante y descarado de su forma de vida. La actitud era de apertura ante lo inesperado, pero al mismo tiempo el mantenerse abierto ante ese Dios desconocido que llegaremos a ser porque ya lo somos desde que hemos decidido serlo. Toda actividad no tiene otra función que mantener intacta esa actitud abierta ante lo que ha de venir, o lo que es lo mismo, mantener posible la creencia, la pasividad ante lo auténticamente real, lo productor del milagro. Cuando Lavater dice: «Die Gebenheit aller Dingen ist der Hauptartikel meiner Religión» (19.1.1784, *AB*, I, 315), nos está alumbrando la actitud básica ante la revelación como milagro, gracia, don o fe; actitud que será en adelante la de Jacobi. Perfectamente sabedor de este carácter realizativo, truístico de la fe, Lavater acaba su carta así:

> Decir una sola palabra. Esto es lo eterno e inmutable. Tal palabra es camino de inmortalidad. ¿Y a qué mortal no le ha venido nunca tal palabra a la lengua? [*AB*, I, 315].

La palabra es «Creo en Dios-Jesús», en Dios en mí, en Yo-Dios, o en Dios-Hombre. Decir esto es ya salvarse porque nada puede atentar contra esta palabra; esto es, ella misma construye el futuro en el que todo se consolida a pesar de todo, pues al mantenernos abiertos al milagro, ninguna destrucción será la definitiva. Esa palabra nos hace luchar un combate con sentido y diviniza nuestra experiencia. Este es el secreto del cristiano, que para un protestante es también el secreto de Cristo. Mas para eso se tiene que desesperar. Y el estado de desesperación sólo se realiza en la vida humana cuando se ha destruido la libre manifestación afectiva de la personalidad y se quiere, después de ello, reencontrarse con una realidad, con nosotros mismos como individuos, tras la anulación y la represión mortal. El combate de la fe no es autónomo. Sólo es un epifenómeno de otro combate, mucho más real, con nosotros mismos, en el que siempre hay un vencedor: los padres que encendieron el mecanismo represivo, y un vencido: nuestros afectos e inclinaciones.

No hay que minusvalorar esta carta. No hay que explicar por el azar que Jacobi se volviera a Lavater, después de acercarse sobre todo a Lessing y al espinosismo. Mucho tiempo antes, el 1 de julio de 1770, Lavater había escrito a Jacobi: «Ist niemand, der dem erzseelenlosen Sophisten Lessings die Schamm entblöst? Niemand der nicht Priester ist?».

La opinión de Lavater sobre Lessing era conocida por Jacobi desde antiguo. Su poca estima de la figura de Jesús, y su intento de limitarla en el tiempo como un personaje histórico más, no llevaban, para él, sino al ateísmo.[27] Pero en el período en el que Jacobi buscaba una síntesis de filosofía y existencia, Jacobi quedaba más cerca de Lessing que de Lavater. Y esta situación no se le escapaba al de Zürich. Por eso, cuando Jacobi le escribe, en el fondo está reconociendo el fracaso de su ensayo, de clara filiación lessingiana. De ahí la acusación de Lavater al principio de su carta y de ahí que pusiera de relieve los aspectos cristianos de su creencia justo a alguien que había tenido tratos con la filosofía. La relación con Lavater representa la convicción de Jacobi de que su camino hacia Lessing no tenía salida. Y como veremos, significa en el fondo un giro decisivo en las alianzas intelectuales

de la época que va a preparar poco a poco el ataque general contra los berlineses.

¿Pero cuál era su camino hacia Lessing y cuál era la clave nueva que le daba Lavater? Su camino hacia Lessing era el intento de conciliar la filosofía con un proyecto de salvación personal en el que estuvieran incluidos los aspectos racionales del hombre: una noción espiritualista del hombre que fuera compatible con una representación racional de Dios, en la que la revelación, la relación hombre-Dios estaba mediada por la naturaleza, por la razón y por la propia historia del género humano. La cuestión clave es que ahora la naturaleza y la historia quedan al margen de la revelación y, por tanto, también la razón sensible. Revelación es un misterio, algo inexplicable que tiene lugar en el corazón humano. Esta actitud nueva no era radicalmente extraña a Jacobi. Lo nuevo era lo que excluía, a saber: la naturaleza, la razón y la historia; esto es, la posición de Lessing.

A Jacobi le interesó el mensaje de Lavater. Pasaron algunos meses desde la fecha de la carta citada, quizás dedicados a releer a su amigo. Y hacia octubre de 1781 le escribió la carta más importante como testimonio de la nueva noción de Dios, ahora ya como Dios-persona. Pero este Dios-persona debe poseer la forma de la verdad, esto es, la de presentarse al sentimiento, al sentido íntimo, a la intuición: debe ser vivido. El Dios de la creencia debe ser sentido en la fe. Estamos aquí ante una fe especial: debe ser fe vivida, sentida, no desde luego en la plenitud de la presencia de lo divino, sino en la plenitud del diálogo claroscuro con Él, del diálogo en que se da y se oculta graciosamente, vale decir, al ritmo de mis alteraciones emocionales continuamente incontroladas, que reciben ahora el aspecto de ser donaciones divinas, gracia. Es la fe como presentimiento, anuncio, revelación o anticipo del gozo total; es la consagración de la enfermedad nihilista. Este es el camino hacia la verdad, el punto final de la dialéctica personal:

> El investigar la verdad es un esfuerzo hacia algo real no inmediatamente presente a nuestros sentidos, hacia lo que sólo sentimos en parte. Lo que sentimos y cómo nos sentimos, a esto lo llamamos real.» [*AB*, I, 329].

Tenemos que la forma de la verdad o de la realidad sigue en pie: sentimiento. Pero ahora la verdad aspira a encontrar

algo que no es inmediatamente sentido. Sólo la nada sensible es lo inmediatamente sentido; por eso la búsqueda de la verdad es esfuerzo (*Streben*); porque no se siente más que en parte, podemos decir que se presiente. De ahí que la búsqueda de la verdad es también la construcción del sentimiento. Jacobi siente la presencia de lo divino, de lo eterno, de lo inmutable; pero sólo en parte. Lo que busca es sentirse lleno de esta realidad para, en diálogo con ella, sentirse lleno de sí. ¿Pero cómo llegar a este sentir de Dios? ¿Cómo llegar a este sentir de sí mismo, si la razón dice lo que afirmaba Jacobi ante la Gallitzin, a saber, que sólo pueden sentirse objetos externos? En el fondo Jacobi tenía muchas más razones que Lavater para defender que este sentimiento sólo podía ser obra de la gracia, del milagro, porque sabía mejor que Lavater hasta dónde llegaba la explicación natural:

> Nosotros sólo pensamos representaciones —presentes o ausentes— y en esta misma medida somos pasivos, pues nuestros objetos no pueden producirse. Digo nuestros objetos y no nuestras ideas, pues éstas son naturalmente producidas por el alma misma. Allí donde no hay nada externo a ellas, allí tampoco pueden conformar nada. Por consiguiente, en tanto que es un ser receptivo, el alma mantiene su autosentimiento, se mantiene a sí misma sólo de prestado, y no se puede hacer ninguna imagen en el pensamiento acerca de una cosa espontánea que pueda pensar algo distinto que representaciones, ni acerca de la idea que es previa al objeto y que lo produce, en lugar de ser producido por él. Ella puede creer en ello sólo por un milagro de Su gracia [*AB*, I, 330].

Sólo Kant podía escribir en Alemania, además de Jacobi, un texto con tanta complejidad doctrinal. De hecho, las tesis centrales de la carta tienen cierta semejanza con tesis de la estética y la analítica trascendental de la *KrV*. Su esencia: la negación filosófica de la intuición originaria, del conocimiento natural de algo independiente, libre, espiritual y creador. Esto es lo esencial. Sólo tenemos al conocimiento de la receptividad, de la intuición derivada que viene producida por el objeto, pero no aquélla que produce de forma creativa el objeto propiamente dicho. Si a pesar de ello tenemos una intuición, una creencia como premonición de lo divino, es por una gracia. ¿Pero qué implica esto? Que Jacobi acepta como buena toda la filosofía espinosista del modelo pasivo de la mente como idea del cuerpo. Que considerará esta filosofía como la que realmente da cuenta de lo que ocurre en la naturaleza.

Por eso la premisa de todo Jacobi reside en su aceptación del espinosimo como única filosofía posible. La lucha contra Mendelssohn va dirigida a defender este objetivo. Desde esta filosofía de base, la fe es una pasión más, una receptividad más, sólo que altera nuestra propia naturaleza milagrosamente, por especial voluntad divina. Pero también implica que la fe no es una representación normal. Por eso obliga y determina un modelo rupturista, escindido, cortante entre naturaleza y revelación, entre razón y creencia, modelo que será el de las *Briefe*, pero que Jacobi intentará apuntalar con su *David Hume*.

Resulta claro de todo esto que Jacobi ha recogido la oferta de Lavater: la introducción de la donación, del presentimiento que constituye la creencia, esa es la clave del pensamiento cristiano. Racionalmente este pensamiento es oscuro, tenebroso, exige la muerte de toda luz natural. De hecho es más fácil comprender la divinidad del Universo que la divinidad de Dios. Por eso es más difícil ser cristiano que ateo: esta última es ciertamente la condición natural del hombre y de su razón. Por eso el milagro de la fe es una reforma en la creación y en la naturaleza del hombre ante la imposibilidad de salvarse de otra manera.[28] Pero ello implica aceptar la tesis que ilumina toda la impotencia humana sentada por Jacobi: la condición perversa y mala de la naturaleza del hombre antes de ser restaurada por la fe y por la palabra (*AB*, I, 333). De ahí que la doctrina más iluminadora que Jacobi conozca ahora sea la del «orden cristiano de salvación» (*AB*, I, 332). Y sin embargo su cristianismo no es sólo el de Cristo, sino el de Sócrates y el de Epícteto. ¿Por qué? ¿Cuál es la esencia del cristianismo? ¿Cuál es la esencia de la revelación para que esos tres hombres puedan ser considerados como objetos de fe? ¿Cuál es la esencia del que se opone al ateísmo?

Jacobi se afirma en este punto frente a Lavater. Ha aceptado de él demasiado como para no marcar distancias. Fue demasiado amigo de Lessing como para no aceptar la esencia del cristianismo como algo diferente de la esencia de Cristo, la propia trascendencia de la doctrina cristiana sobre el hecho histórico de Cristo: la esencia de toda la doctrina cristiana es ahora, frente a la doctrina de la Trinidad de Lessing —y este será un detalle de excepcional importancia para la historia del idealismo— sólo una expresión: «mi reino no es de este mundo».[29] Tenemos otra vez aquí el carácter dualista, ultranatural, de la propuesta de Jacobi.

Algunas lecturas menores, pero de extraordinaria importancia, le afirmaron en ese camino.[30] Así en abril de 1782 tiene muy clara una proposición decisiva de las *Briefe*: «Si existe un Dios, tiene que haber otra relación distinta de la natural» (*AB*, 342). Esto significaba también desde luego una relación diferente de la historia. Y ante todo exige hacer de Dios algo incomprensible. Repárese en este texto:

> Pero es imposible llegar por medios históricos al conocimiento de lo incomprensible; es imposible que pueda haber una revelación general en sentido estricto, un instrumento físico del conocimiento de Dios; toda revelación que no es individual puede ser una revelación humana, pero no divina. Aquí se trasluce algo que podría corresponder perfectamente a la doctrina cristiana» [*AB*, I, 343].

No se olvide que *christliche Lehre* no es *Lehre von Christ*. Estamos aquí en la órbita de Lessing. Pero la cuestión es que la doctrina cristiana no es una revelación que pueda racionalizarse en los dogmas de la metafísica racionalista leibniziano-wolffiana; no es algo que pueda seguirse en la historia —el ataque a Lessing es aquí frontal— ni desde luego que pueda considerarse resuelta de una vez para siempre en Cristo —aquí el ataque es contra Lavater. No hay medio físico que se materialice como hecho universal de revelación y que permita un acceso exterior, fácil, positivo y enseñable a la verdad de Dios. Esta verdad es existencial. Cristo muestra con perfecta claridad su propio camino personal, y llama a ser seguido, a reproducir ese camino en nosotros. La verdad de Cristo, esta es la tesis de Jacobi, sólo la alcanzará el que se haga Cristo y reproduzca su propia experiencia, su personal morir a este mundo: el nihilismo de sensibilidad ha quedado para siempre simbolizado en la historia de la pasión. Cristo es la expresión genial y personal de ese nihilismo, el único que puede resolver el problema de estabilidad personal en el mundo burgués de Jacobi. Esa es la clave del cristianismo no positivo: al estar su búsqueda inserta en la problemática de la voluntad de curarse de la enfermedad, de descubrir en qué reside la auténtica personalidad, la auténtica fuente que sostiene la vida justo cuando ya el mundo natural, afectivo, inmediatamente propio y cercano se redujo a la nada por nuestra vieja historia, sólo puede trabajar y operar cuando se vivencia realmente como relación personal y milagrosa con Dios, —tan milagrosa como la propia encarnación de Dios en el hombre rea-

lizada en Cristo, tan milagrosa porque es la misma: la encarnación de algo divino en algo enfermo— tras la experiencia de la desesperación: cuando es una experiencia que, encarnada originariamente en nosotros, sentida como tal, no puede dejar lugar a dudas sobre la realidad de lo comunicado.

Así pues, todo hombre es Cristo cuando descubre al Padre y habla con él como su primera persona, su mejor Yo. La Trinidad no es un misterio especulativo: es un misterio vital, un diálogo entre un Tú y un Yo, entre dos personas y dos individuos más allá de toda realidad natural, vinculados por un amor igualmente espiritual. Aquí está el resultado de toda teología trinitaria, el mayor intento especulativo de Lessing, ahora desvinculado de la metafísica leibniziana. Esta experiencia es la que escuchábamos cuando Jacobi decía a Gallitzin: «sin el que somos nada, Amalia, ¡nada!». Suena esa frase a Gólgota, a pasión, a «Padre, no me abandones». Pero aún más detallada nos aparece en otra carta a Lavater que, según Jacobi, la escribió en 1774, el 16 de octubre:[31]

> Los filósofos analizan, razonan, explicitan, concediendo que experimentamos la existencia de algo externo a nosotros. Tengo que reírme de la gente entre la que también yo he estado.
>
> Abro los ojos y los oídos, abro mis brazos y en ese mismo momento siento inseparablemente: tú y yo, yo y tú.
>
> Si todo lo que existe fuera de mí estuviera separado de mí, entonces caería en la inercia y en la muerte. Tú, tú das la vida. Pero sólo la vida terrenal ¿Cuánto no es todavía? ¿Hasta qué punto dependo de ello? Cada cosa por tanto fuente de vida, apoyo de la existencia propia de los otros, un Tú querido. ¡No me dejes, no me abandones o desaparezco! Todas mis fuerzas no pueden sostener todo esto. Si desapareces, nosotros perecemos.
>
> Su espíritu se queda y yo permanezco. Tú y yo juntos en uno.
>
> Y ahora el tercero, el nuevo Tú. ¡Aquí existe mucho más la fuerza de mantenerlo y de sostenerlo! Pero también desaparece aunque con aumento de mi fuerza. Muerte como vida, como vida que se mantiene en sí misma, autopoderosa.
>
> Pero la vida semejante fuera de mí, alma fuera de mi alma, mejor, supremo Tú, todavía no eres.
>
> Sí. Tú llegas a ser. ¡Corazón, amor, Dios! Dios, yo permanezco contigo y en ti; separados y uno, yo en ti y tú en mí.

> Si fueras uno sin número, entonces estarías sin vida, sin amor, sin poder y sin semen. ¡Pero vives de eternidad en eternidad y yo permaneceré en el amor eterno contigo! [*AB*, I, 331, 332].

No hay texto que resuma mejor la trayectoria de Jacobi, que recoja más explícitamente la zozobra de fe e incredulidad, de salvación y condena, que muestre más a las claras cómo esa fe y esa condena en el fondo son fe en sí mismo y condena de sí mismo. Pero es dudoso que se escribiera en 1774. Sin embargo esto da lo mismo. Relevante para el propio Jacobi, clave para su propia historia, texto dispuesto a la exégesis con fuerza hermenéutica, sólo llega a ser a finales de 1781. Aquí tiene sentido. Antes no era un texto mencionado, no era en el fondo texto con historia efectual, no era texto en absoluto. Todo lo que le ha pasado a Jacobi está recogido aquí: su continuo diálogo con un Tú sostenido por el lazo del amor, esa tercera persona de esta Trinidad existencial. Tú que es al principio natural, del que se toman fuerzas sólo para la vida terrena, del que llegamos a depender —como de Henriette—, pero al que llegamos a destruir como tal aunque ya para siempre quede su espíritu en nosotros. Wieland, Goethe, La Roche, Gallitzin, Lessing,. todos Tú que sostuvieron las fuerzas de Jacobi, fuentes de vida, queridos. Mas todos ellos muertos al amor una vez que el camino personal que debía recorrer con ellos quedaba superado e integrado en una dialéctica de la personalidad. Toda muerte al amor es para una mayor vida, para una mayor independencia, plenitud y poder. Pero sin hallar nunca al supremo compañero, al Tú sobre el que reposar con total independencia, sin hallar al Tú que nos dé esa imagen. Pero cuando se habla de Dios, se mantiene la misma relación que con todos los demás Tú, siempre el mismo esquema vital, como diálogo amoroso y pleno de dependencia. El Tú divino que ya por fin nos da un ser, que une con amor sustancial, que cumple aquel ideal de amistad de Woldemar, que hacía de dos seres una síntesis que no es sino el Yo constituido o fortalecido, no tiene una estructura diferente que cualquier otro Tú encontrado en el camino: sólo que ya es ideal y no nos defraudará. Es nuestra propia creación para que otorgue fortaleza a esa otra creación que es nuestro Yo. Por eso Jacobi dice de ese Dios: «Separados y uno, yo en ti, tú en mí». Pero esto es lo mismo que Woldemar decía a Henriette mientras duró su espejismo de amor; lo mismo que Jacobi decía en las cartas llenas de amor a Goethe. Es la

misma experiencia, las mismas palabras, la misma necesidad. Sólo que ahora, tras la desesperación de encontrar un Tú realsensible, se propone una experiencia definitiva: la de un Tú que vive de eternidad en eternidad y sostiene con su ser mi ser siempre amenazado y ahora salvado. Aquí, al final de la dialéctica, del diálogo, surge el reino del ser, de la estabilidad, de la calma y del reposo personal como salvación. Jacobi reposa: «En tus manos encomiendo mi espíritu». Es Cristo, tiene la experiencia de Cristo. La tragedia, la pasión ha acabado. Empieza la dicha.

La muerte en el Gólgota tiene en toda revelación personal un simulacro. O según se mire: una reproducción sustancial y real. Como en Sócrates, la filosofía tiene que ir precedida por la pasión, por el sufrimiento de la negación del mundo sensible, por el dolor que eso inflige a un ser nervioso y vivo como Jacobi. Tiene que seguir al sentimiento de desesperación, de dolor. Mas la muerte natural, cuyo último paso es la muerte de la razón, de la naturaleza, de la capacidad de explicar, es justificada porque es la muerte de una nada a la que sigue la resurrección, el nuevo bautismo, el nuevo milagro en el que la dicha que comienza es el mejor aliciente para sostener la fe. Esa muerte de la razón, muerte de la filosofía, que nos presenta la existencia personal en Dios y su noticia revelada y milagrosa, ese nuevo conocimiento —que es tanto resurrección como salto mortal—, empezó a verlo claro Jacobi justo con un autor que nunca nadie mencionó en su exégesis: Francis Bacon. A Klenker, en una carta anteriormente citada, escribe el siguiente texto:

> Si existe un Dios tiene que haber una revelación distinta de la revelación de la naturaleza. Dice el gran Bacon: «Si quis enim ex rerum sensibilium et materiatarum intuitu tantum luminis assequi speret, quantum ad pateficiendam divinam naturam aut voluntantam sufficiat, nec istes decipitur per inanem philosophiam. Etenim contemplatio creaturarum, quantum ad creaturas ipsas, producit scientiam, quantum ad Deum admirationem tantum, qua est quasi abrupta scientia: ideoque scitissime dixit quidam Platonicus: sensus humane solem referre qui quidem revelat terrestrem globum, coelestem vero et estellas obsignat» [*AB*, I, 342-343].

Una vez más Platón y el tema de la intuición no sensible, recogido por Bacon, que siempre queda ocultada por la reve-

lación que producen los seres sensibles. Sólo que aquí es más importante la transmisión de la doctrina que la doctrina misma: la ciencia de Dios a partir de la admiración que produce la contemplación de la naturaleza y de las creaturas es *quasi abrupta scientia*. En términos de Jacobi: salto mortal del que la filosofía es incapaz, y por tanto también no-filosofía. La tesis de las *Briefe* estaba firmada. Ahora, en 1782. No antes. Pero aún quedaba mucho para que quedara expuesta: necesitaba consolidarse existencialmente, sentir realmente como Tú a ese fantasma divino inventado por Jacobi para que acompañara a su Yo en una perfección urdida por él en la lucha contra toda la naturaleza y en especial contra la suya propia. En el fondo Lavater había visto este peligro. En un texto importante dice:

> ¡Hasta que no tenga un Dios personal con el que pueda dialogar tan confiadamente como contigo, y que conteste tan concretamente como tú [no tengo] ningún Dios! Pero el Dios que se puede mostrar es, por así decirlo, sólo una silueta de Dios, de lo no intuible, sólo un Dios relativo, un Dios para las personas [II, 457].

Era demasiado evidente el antropocentrismo de Jacobi y Lavater lo denuncia. Pero a Jacobi este detalle no le preocupa: Dios tiene que ser persona, espíritu, Tú, Uno con vida. Fuera de la persona sólo hay naturaleza y la naturaleza no posee amor, fuerza, vida, poder. Tiene que ser persona para que mi alma comience en algo que es alma, el pensar en algo que es pensar, la voluntad en algo que es voluntad; esto es, para que el hecho de la existencia de la individualidad y de la subjetividad no sea un accidente, algo gratuito, juego de los elementos, sino previsión, reflejo del ser divino, realidad permanente y destinada a la salvación en el reencuentro con el otro Tú, en su diálogo, en su unidad-diferencia. Este será el mecanismo que hará que Fichte proponga como principio un Yo impidiendo el determinismo. Pero eso ya estaba implícito en Jacobi: desde él, aquello con que todo comienza, el principio de todo, lo que existe más allá de la razón, es un Yo, una persona con pensamiento, con voluntad, amor y vida eterna, que podrá ser Tú para el hombre. Era la única estrategia para evitar el primado de la naturaleza, de la necesidad, del mecanismo. Eso lo va a comprender Fichte perfectamente. Sin esa estrategia, y sin las necesidades que la forzaron, el Yo absoluto no habría podido emerger en la historia

de la especulación. La cuestión es que no sólo transparentó ese concepto, sino también las necesidades vivenciales que lo habían impuesto: la comprensión de la salvación personal frente al enemigo común del determinismo. Pero para que Fichte pudiera utilizar todo este material tenía que salir a la luz. Las obras de 1785 y 1787 debían publicar el nuevo Evangelio. Mas para esto aún quedaba algún tiempo.

6. **Hamann**

En el fondo, por debajo de toda la relación con Lavater había diferencias inconfesables que acabarán radicalizándose en la década siguiente. El antropomorfismo espiritual del Dios de Jacobi, la relación plena con Él en el más seguro de los medios, el ámbito de las intuiciones, además de todas las posiciones anti-racionalistas y fideístas de base, todo esto predisponía a nuestro autor a recibir ahora el apoyo de manos de Hamann. La teología del diálogo de Jacobi podía fácilmente convertirse en una teología del lenguaje, tal y como proponía el Mago del Norte. En todos los sentidos, y no sólo en este, se puede hablar de búsqueda por parte de Jacobi de una afirmación de sus resultados, ahora vía Hamann. Porque no hay que olvidar que a partir de 1784 empieza a decidirse el ataque a toda la filosofía racionalista desde la estrategia del salto mortal, coincidente con la aguda polémica que Hamann iba a mantener con Mendelssohn en su *Galgota*. Se puede afirmar, en efecto, que sin este frente común con Hamann, en el que Jacobi se siente apoyado, sería difícil imaginar la gran polémica del espinosismo. Hamann preparó y animó la polémica de Jacobi con Mendelssohn, entendiéndola como una continuación de la suya propia. Y lo que es más importante para la filosofía, Hamann dirigió ese espíritu de cruzada contra Kant, a quien él personalmente no deseaba atacar, pero contra quien movilizó a todos sus espíritus aliados, Herder y Jacobi, animándoles a la realización de su idea genial de una metacrítica, lo que finalmente hicieron ambos, desarrollando su pequeño apunte.

No podemos en este trabajo atender a todo el proceso de las relaciones entre Jacobi y Hamann, sin duda las más intensas de ambos autores. Un volumen entero de su *Werke* está dedicado a la correspondencia entre ellos, pero no siempre responde a las expectativas del lector, ni desde luego constituye

una edición fiable de las cartas, pues se puede verificar que Roth seleccionaba los textos con extrañas preferencias, tal y como se pone de manifiesto en los estudios de Knoll. Por eso vamos a centrarnos sólo en un tema: la preparación de la filosofía del no-saber, esto es, de la disputa con Mendelssohn y la emergencia de la convicción de que Kant es el gran enemigo.

La primera relación de Jacobi con Hamann se remonta a 1782. Con motivo del envío del *Kunstgarten*, Hamann escribe a Jacobi el 12 de agosto de 1782 contestando con franqueza. La magia directa de la carta es un buen testimonio del genio de Hamann, que parece entusiasmar a Jacobi. No hay que olvidar el contexto de esta amistad: *Woldemar* está inacabado. No posee una solución final para el destino de su héroe, que sólo ha mediado su proceso de formación. Pero acabar *Woldemar* era un problema filosófico: ¿cómo poner punto y final al proceso de un hombre que busca el ideal humano? Mas también era un problema vital: ¿cómo asentar definitivamente la personalidad en una creencia firme? La provisionalidad de *Woldemar* le ha llevado al destierro de la amistad perfecta, a un repliegue en el ideal de independencia que hace del Yo solitario el único consuelo y baluarte. No hay que olvidar que todo el momento culminante del *Kunstgarten* en la defensa del ideal de independencia era realmente cuestionado en el final del *Woldemar* de 1778, aunque se describa aquí una degradación sadomasoquista de esa personalidad que se pretende superior y autónoma. Hamann, que olvida o desconoce este final de 1778, ataca directamente el problema después de confesar que le ha costado trabajo analizar el carácter de Woldemar (I, 361).

> El ideal de su independencia es discutible para mi aparato nervioso débil, que encuentra más seguridad y tranquilidad en una feliz dependencia.

Esto es lo más claro que se desprende de su carta. El resto resulta confuso. Pero es suficiente. Woldemar, el desengañado, predica el ideal de independencia a pesar suyo. En realidad, visto el final, parece que ese ideal no le proporciona la paz, la confianza y la fe. Así que Hamann parece tener un secreto que le asegura la virtud platónica de la estabilidad y del ser: el ideal de dependencia. Puede indicarle el final del viaje con claridad, la salida del laberinto de ese momento autodestructivo en que Woldemar sucumbe. Sin embargo, Jacobi se retrasa exactamente un año en volverse hacia Hamann.

Es el momento álgido de su relación con Lavater, que justo llega a su ambiguo final en 1783. En el mes de junio, Jacobi escribe por fin hacia Königsberg:

> Le abrazo profundamente con el sentimiento fraternal de que en nuestros corazones no puede haber nada falso, que los dos buscamos Una verdad, amamos Una verdad, aunque no con la misma fortuna [I, 363].

Es un nuevo acto de este gran andamiaje de amistades. Un nuevo acto también del propio Woldemar. Un nuevo momento de apertura a un Tú humano en el camino de búsqueda del Tú divino. La diferente fortuna a la que alude Jacobi obedece simplemente al hecho de que Hamann posee lo que Jacobi busca. De eso justo desea hablar Jacobi. Por tal motivo dice: «sigo el hilo que su carta me puso en las manos». Seguir el hilo tras un año. El sentido estratégico de la amistad está orientado instintivamente por la búsqueda del adecuado estímulo formador. El objeto puede reposar lejos largo tiempo: el hombre desesperado acabará descubriéndolo. Jacobi rehace la esencia de su filosofía. Muestra algo más de *Woldemar*, a saber: el hombre que escribe la historia y que no puede abandonarse a las soluciones de la novela. Explica a Hamann, en páginas célebres, la orientación general de su filosofía, su voluntad descriptiva de la existencia humana, lo que viene a decir que *Woldemar* no es la última palabra porque la existencia aún no ha sido revelada en su consumación. Pero Jacobi, consciente de quién le escucha, reivindica (I, 364) que su filosofía, al desvelar (*enthüllen*) la existencia, propone una crí ica a la filosofía del entendimiento, a la especulación vacía de nuestros días (I, 365). Todo esto tiene que gustar a Hamann. Pero para ponerle aún mejor las cosas, el propio Jacobi rechaza ese ideal de independencia como el punto final de *Woldemar*.

En efecto, Hamann dudaba en su carta acerca de si *Woldemar* era una pared o una puerta, esto es, una entrada o un callejón sin salida, el principio de algo o el final de todo. Jacobi contesta ahora: es las dos cosas. Porque no hay un tránsito natural para el último término de la dialéctica de la personalidad que la novela pretende describir. Un muro sólo puede ser una puerta si se salta. Mas para eso se requiere justo un salto mortal. Woldemar es el final de la vida cuando se la juzga de una manera estrictamente natural: se trata del

hombre dejado a su destino meramente humano. Porque es preciso desesperar, encontrar el muro final ante el que se estrella el hombre destruyendo en fragmentos el ideal de su independencia. Sólo esta experiencia permite saltar, en un nuevo milagro de la existencia, hacia el hombre nuevo. Ciertamente que Woldemar no ha saltado. Jacobi tampoco ha definido su estrategia del salto mortal: «la historia sigue y echará más luz sobre esto», dice concluyendo (I, 366). Pero mientras tanto, más acá del muro, «¿acaso no tiembla Woldemar con lo mejor que aún no ha encontrado?» (I, 366). El último temblor que embarga a Woldemar, ¿no es acaso el presentimiento de lo que está más allá del muro como lo mejor aún no poseído? ¿No parece indicar esta metáfora del muro que la realidad no está de nuestro lado, sino del lado de allá, y que en el fondo se trata de superar el destierro que padecemos más acá del contorno que nos cierra el acceso al jardín originario del que hemos sido expulsados? ¿No estamos aquí de hecho ante el mundo más genuino de Hamann, el que interpreta la Historia Sagrada como una hermenéutica universal de la existencia humana? Dos grandes mitos del cristianismo, el de la expulsión del jardín y el de la promesa de la salvación, muestran aquí su conexión: el destierro sólo es superable mediante el salto mortal, que ahora es el milagro del nacimiento del hombre nuevo, una vez interiorizado el punto focal de la Historia Sagrada, el momento de la desesperación del hombre, del Cristo. Y Jacobi continúa diciendo:

> Quería perseguir a Woldemar en lo profundo de su vida y mostrar en la más noble filosofía que conozco el gran agujero que yo mismo he encontrado en ella [en la vida] [I, 366].

La experiencia de Woldemar y la de Jacobi se han reconocido unidas. El gran agujero negro es el gran abismo de desesperación que hemos descubierto en Jacobi. Eso es lo que persigue en Woldemar. Pero para llegar al gran abismo es preciso llegar también al momento aparentemente triunfante de la independencia total, del reposo sobre sí. Sólo el momento de la esperanza total sobre sí puede anteceder al vacío total, y sólo este vacío puede hacer una puerta del muro, del caos del ideal humano. Porque este agujero negro es la ruina definitiva del ideal de independencia, ya mediante la experiencia personal de que en modo alguno obtenemos fuerza de esta única referencia a nosotros mismos, o bien mediante el razo-

namiento de que esa existencia de nuestro propio Yo no nos ofrece la clave de un último fundamento racional. La conclusión es un repliegue radical en la tesis de Hamann:

> Pobres o ricos de espíritu, elevados o mezquinos, como queramos, siempre somos seres dependientes, necesitados, que no pueden darse a sí mismos nada en absoluto [I, 365].

Sólo en la dependencia puede encontrarse la paz y la fe. Pero ahora Jacobi prepara algo más: realizar una crítica a la filosofía del día (léase, al criticismo y la Ilustración) a partir justo de esa categoría del gran agujero negro de la existencia humana, del carácter insondable e infundado de la existencia finita que se quiere atener a su estricta finitud:

> Nuestros sentidos, entendimiento y voluntad están desiertos y vacíos, y el fundamento de toda la filosofía especulativa es sólo un gran agujero en el que inútilmente miramos al fondo. En todos los lados se nos propone un ensayo de querer existir por medio de una cierta forma de nuestro pobre Yo, de conocerlo no dentro, en nosotros, sino sólo puro, fuera de nosotros, de actuar y disfrutar, de convertirnos en locos en la noche de los sueños [I, 366].

El ataque está definido. Todo señala a Kant: a una filosofía especulativa que inútilmente mira dentro del terrible agujero negro de lo infundado, a ese «ungeheurn finstern Abgrund», para dejar las cosas en una apelación a lo indefinido, a un incondicionado que nunca puede descubrirse en lo finito, sabedora de que el único absoluto es precisamente ese mirar sin fin, una cierta forma de nuestro propio Yo, una sensibilidad que se vuelca hacia fuera, dejando nuestro propio interior vacío y desierto. Con esto se produce el momento sintético crucial de la producción de Jacobi: la superación de ese ideal del Yo de *Woldemar* como último momento de la dialéctica de la personalidad, implica la superación de la filosofía kantiana como último momento de la dialéctica de la filosofía moderna en su propuesta de la primacía del Yo. Y por el contrario, la fijación de Fichte en el ideal de independencia de *Woldemar* implicará el descubrimiento de la filosofía kantiana como el arquitrabe sobre el que construir la grandiosa bóveda de la *Doctrina de la ciencia*.

¿Mas cómo hacer una filosofía de esta experiencia? Mediante ella, Jacobi ha obtenido una firme *Ahnung* (I, 367),

pero ¿cómo pasar al concepto, a una filosofía que niegue realmente el vacío de la especulación? Estos son los planteamientos que anteceden inmediatamente a las *Briefe*: ¿cómo hacer una filosofía que salve el agujero del entendimiento de Kant, el recurso a la causalidad de Spinoza? Porque de hecho la polémica con Spinoza es un mero primer acto de la polémica con Kant. Pero la solución de 1784-1785 no está conformada. La no-filosofía tiene como premisa inevitable el fracaso de la filosofía del entendimiento para reflejar lo que para Jacobi es un milagro: la paz de la existencia confiada. La formación de la convicción en la irreductibilidad de la lógica del corazón y la del entendimiento es lo que antecede a la no-filosofía de las *Briefe*. Esa convicción se fue afirmando en la correspondencia y tiene un momento importante en este texto:

> En mi corazón hay una luz, pero desaparece tan pronto como quiero llevarla al entendimiento. ¿Cuál de ambas evidencias es la verdadera? ¿La del entendimiento, que muestra formas fijas pero que deja tras ellas sólo un abismo [*Abgrund*] sin suelo firme, o la del corazón que ilumina hacia adelante calentando, pero hace que se eche de menos el conocer determinado? ¿Puede el espíritu humano captar la verdad si no unifica en él aquellas dos evidencias en una luz? Y esta reunificación, ¿se puede pensar de otra manera que por un milagro? [I, 367].

Repárese en el carácter inicial de este texto respecto de las posiciones definitivas de 1784-1785: aquí se trata del entendimiento como capacidad de un *bestimmtes Erkennen*. Se habla de una síntesis de entendimiento y corazón, no de una separación radical. Y se habla de la síntesis como de un milagro. Frente a ello, en 1785 se hablará del entendimiento como de una capacidad no necesaria, que no se echa de menos por el corazón, porque éste es de por sí una capacidad plenamente capacitada para obtener la verdad; por eso se puede hablar también de no-saber, de no-filosofía. Y por último, el milagro propiamente dicho es tener acceso a esa intuición no natural humana ajena al mecanismo de la naturaleza. Todos estos temas tendrán escasamente un año para fijarse y decidirse. Pero será el año más transcendental de la obra de Jacobi.

Hamann tenía que contestar una carta que conectaba valientemente con sus propias inquietudes, que integraba el reconocimiento de la superioridad de la dependencia sobre la independencia (que era la solución que él ofrecía a Jacobi en

1782) y que acababa planteando un tema tan sugerente e íntimo como el de las relaciones entre el espíritu y la letra: la posibilidad de que el espíritu deviniera forma, expresión clara, lenguaje, entendimiento. Pero desde luego no hay todavía el tono franco que veremos después. Ambos dudan de comprenderse (I, 372), aunque buscan el terreno firme en que encontrarse. En noviembre, y con motivo del envío del escrito *Etwas dass Lessing...*, Hamann propone lo que podría ser la base de la nueva amistad: la insatisfacción con «nuestra filosofía» (I, 369), la denuncia del ideal de la razón de Kant (a quien Hamann cita expresamente) como un ídolo (I, 370), y la búsqueda de lo que no puede reposar en la razón. Pero Hamann propone que ese escándalo de la razón está denunciado precisamente en la propia Biblia, fundando su posición en el primado del lenguaje divino como constitutivo del mundo, de la naturaleza, de la historia y del gobierno divino; y sin embargo sabe que esta posición no es la de Jacobi, que nada indica que el «ilustrado Jacobi» (según todas las obras filosóficas que hasta el momento había publicado) se entregue ante la apelación a la Biblia, porque incluso su rechazo de la filosofía le parece a Hamann poco bíblico, demasiado inspirado por Pascal (I, 371), demasiado «ilustrado» también.

En todo caso, el futuro debe abrirse ante la claridad de opciones. Hamann, al plantear las posiciones con sinceridad, invoca al destino: si hay entre ellos realmente algunos *stamina germen* de sentimiento simpático, los confirmará el porvenir. El hecho de que la siguiente carta de Jacobi a Hamann tenga la fecha de un año más tarde, en octubre de 1784, puede indicar que esos gérmenes no habían crecido. Pero Jacobi ha obtenido evidencias vitales fundamentales que le han devuelto la paz[32] y por otra parte —sin decidir la relación con lo anterior— está dispuesto a lanzarse a dar la batalla a la filosofía sin preocuparse ya por la síntesis entre corazón y conocimiento del entendimiento que apuntaba en el texto anterior. Para esta propuesta necesita a Hamann como aliado. La apelación a la Biblia como letra del espíritu puede quedar ahora en segundo plano. Asistimos al momento de plenitud de la relación.

Este momento de iniciación del período más intenso de la amistad entre ambos autores es también el de una especial productividad por parte de Jacobi, quien con la carta envía a Hamann el primer escrito a Mendelssohn sobre el espinosismo de Lessing, junto a los *Mendelssohns Erinnerungen* y la *Carta a Hemsterhuis*, además de algunas cartas a Herder

sobre estos escritos (I, 379). No es por tanto un momento cualquiera: su ataque contra Mendelssohn le hace aliado objetivo de Hamann. La cuestión ulterior es ganar vía Hamann la influencia de Herder. Pero para buscar esta alianza era preciso secundar a Hamann en lo que a sinceridad se refiere. Una dura prueba para Jacobi. Pero sin duda el esfuerzo permitirá la amistad de dos hombres radicalmente diferentes durante cuatro años plenos de correspondencia. Esa sinceridad sólo podía venir dada si Jacobi manifestaba precisamente la esencia de su estado, que frente a la fe serena de Hamann se caracteriza por la tragedia de una creencia impotente para mantenerse: «Creo Señor, ayuda a mi incredulidad» (I, 380), le dice en una carta. Jacobi propone con esta frase una traducción bíblica de su filosofía del no-saber: habla a Hamann en el único lenguaje que éste conoce. Pero no podemos engañarnos: es el tema de Bacon, el tema de la vieja crítica a la racionalidad, la crítica a la modernidad sólo que expuesta para Hamann:

> Bacon, a quien usted honra también, no quería someter los misterios a la debilidad del espíritu humano, sino elevar nuestro espíritu a la altura de los misterios [I, 380].

No se trata de reducir todo misterio a la capacidad analítica del entendimiento, sino de dotar a nuestra subjetividad de alguna capacidad que esté a la altura del misterio, mediante la aceptación plena del mismo, sin justificar esa capacidad por la propia racionalidad de la filosofía, sino por el hecho mismo de la existencia del misterio. Esa negación de la razón ciertamente tiene antecedentes bíblicos y evangélicos, pero es discutible que los tenga la solución mística que en el fondo propone Jacobi y que no transparenta a Hamann, que sin duda la hubiera rechazado frente a la primacía del lenguaje bíblico como vehículo de la comprensión de Dios.

Indudablemente, para Hamann había cuestiones a tener en cuenta. Ante todo el problema del ataque a la Babel de los berlineses —ese populacho de ateos que tienen un miedo pánico a las palabras claras (I, 389)—, la confusión de Dios con ese becerro de oro de la filosofía, el ídolo de la razón. Desde esta perspectiva y con su escrito a Mendelssohn, dice Hamann, «Jacobi ha dado agua a mi molino y aceite a mi lámpara» (I, 383). Pero no hay que perder de vista al gran enemigo: detrás de los berlineses está Kant: «Todas las investigaciones metafísicas han llegado a ser para mí tan as-

querosas en virtud de la *KrV* como antes en virtud de la ontología latina de Wolff» (I, 384-385). Esto es: Mendelssohn, como un epígono de Wolff, es cosa de *ehemals*, algo antiguo, viejo. Frente a ello lo *jüngot* es la *KrV*. Pero Hamann no quiere dejar nada en el olvido. Sabe su papel frente a Jacobi: él es un convencido y tiene que mostrarse firme frente a ese filósofo que no puede salir de una filosofía negativa. Su no-saber debe superarse. De otra manera es inmantenible. Por eso Hamann critica duramente las posiciones de Jacobi, esas posiciones que recorren las *Briefe*. Por eso la influencia de Hamann se dejará notar luego en *David Hume*, igual que la de Herder, como veremos. Las *Briefe* aparecen así esencialmente negativas y prehamannianas. Frente a ese no-saber de Jacobi, Hamann dice orgulloso: «Ich weiss genug» (I, 388).

¿Pero qué es saber? ¿Cómo sabe Hamann? La respuesta la obtenemos desde un cierto empirismo que en Hamann fundamentará un saber histórico-bíblico y en Jacobi esa referencia a Hume que acabará en el misticismo de su *Diálogo sobre realismo e idealismo*. Así que Hamann mantiene que sabe bastante, pero «en tanto que me ejercito en el sentir [*Empfinden*]» (I, 388). Este es el final de toda la metafísica y no el final inmanente al que Jacobi la somete. El gran mérito de Hamann será descubrirle a Jacobi que su crítica inmanente a la metafísica racionalista-kantiana como carente de fundamento (*Abgrund*), es coherente y puede complementarse con una referencia a un tipo especial de sensibilidad, a una sensación que en *David Hume* fraguará en una intuición y en una capacidad nueva igualmente filosófica (el *Tiefsinn*). Pero Hamann incorpora a ese *empfinden* aspectos importantes que le hacen coincidir con Jacobi: primero, ser aquello que da sentido al lenguaje, porque en el sentir reside la donación de la existencia: «en palabras y conceptos no es posible una existencia, que meramente corresponde a las cosas» (I, 385); posición que Hamann conoce de Hume y que Jacobi conoce por medio del joven Kant de 1762. Así pues hay un paralelismo aquí entre Herder, Jacobi y Hamann: los tres acusarán a Kant de abandonar su primer momento auténtico y creador, el empirista de la década de los sesenta con el que sustituyó su leibnizianismo inicial; y curiosamente, cuando Jacobi y Hamann se vuelven a Hume será para usar contra el Kant crítico las posiciones empiristas de su primera época, plenamente imbuidas del espíritu humeano.

El segundo elemento que Hamann introduce en ese *emp-*

finden es el de disfrute: *empfinden* es *genüssen*. *Genuss* se enfrenta así a la especulación. Mientras que los conceptos están destinados a la especulación, la existencia apunta al disfrute mediante el sentir (I, 385). Pero hay también un tercer elemento: el sentir es el fundamento de la historia, puesto que aquello que se siente es un *factum*. Así que el principio «sensus ist das Principium alles intellecti» (*sic*), implica para Hamann que la historia es el principio de todo conocimiento (I, 385). Una consecuencia ulterior es que el lenguaje histórico es más básico que el lenguaje filosófico y que por lo tanto la Biblia es toda la filosofía que necesitamos. La conclusión de Hamann es esta: «Sentido e historia es el fundamento y el suelo firme» (I, 387).

El *Abgrund* ciertamente es eliminado. Y parece claro que Jacobi aceptará esta propuesta, sólo que su noción de historia no será esencialmente bíblica, sino secular, clásica: basta con señalar las referencias continuas a los tiempos de Esparta en las *Briefe*. También la noción de sentido (*Sinn*) es convenientemente alterada: en Hamann nos proporciona una experiencia gozosa que nos abre a la historia porque «la experiencia es una misma cosa que revelación [*Offenbarung*]» (I, 387). Y sin embargo esta *Offenbarung* es para Hamann esencialmente la experiencia personal interpretada desde la Biblia. Jacobi aceptará la correlación completa: sentido-experiencia-revelación, pero no aceptará un referente inicialmente bíblico para esa revelación. Como queda claro en las *Briefe* y en el *Woldemar* definitivo, también la historia profana es revelación. Pero ante todo la revelación en Jacobi es la presencia inmediata e intuitiva de la existencia del Tú divino en el espíritu. No hay pues una noción cosificada de la noción de revelación, sino más bien un concepto normativo general: revelación es toda experiencia histórica que nos transmita una noticia de los límites de la razón y la apelación a algo divino en nosotros, venga de los labios del santo Job o de Sócrates. Este es un reducto ilustrado de Jacobi que no se perderá con el tiempo.

Indudablemente Kant es el principal objetivo a criticar desde toda esta metafísica del Ser y de la historia. Esta vinculación es mucho más clara en la siguiente carta, de apenas un mes más tarde. Si la existencia es la cuestión básica de todo sentir, entonces el Ser es la clave de toda metafísica porque el «Ser es claramente lo uno y el todo de cada cosa. Pero desgraciadamente el "To ón" de la vieja metafísica se ha transformado en un ideal de la razón pura, cuyo ser y no-ser no

puede ser constituido por ella. El Ser originario es la verdad, el ser participado es la gracia» (I, 392). Si aplicamos la metacrítica al ideal, éste se nos descubre como una mera palabra que sólo puede confundirse con la realidad para una razón todavía ignorante de sí, aún no sometida a su propia crítica. Por tanto, una metacrítica de la razón es urgente para hacer una gramática auténtica de la razón (I, 392), de tal manera que se normalicen los elementos que esa razón puede emplear. Pero la cuestión es si el lenguaje de la razón puede ser autónomo o si sólo puede alcanzarse desde la revelación del lenguaje divino, pues Dios y razón son tan inseparables como autor y lector. Aquí está el punto nuclear del pensamiento de Hamann, que desde luego Jacobi acepta: si Dios es el autor del lenguaje originario y la razón es el lector, ¿dónde estará la clave de ese lenguaje, en el autor o en el lector, en el plan del creador o en el espíritu del intérprete? (I, 393). Kant ha hecho del intérprete el centro de la filosofía y mediante la estrategia del giro copernicano ha fundado un antropocentrismo hermenéutico que olvida que al propio intérprete le ha sido concedido el lenguaje en el que se expresa para llevar a cabo su hermenéutica. Este es el sentido de la metacrítica: mostrar que a la crítica se le ha dado precisamente el lenguaje en el que ella se expresa, en el que defiende una doctrina de autonomía y de independencia que tras esta reflexión aparece enteramente ilusoria. Indudablemente esta propuesta está en la base de todo el ensayo de Herder y del escrito de Jacobi *Sobre la empresa...* Pero en ambos casos hay que decir que es difícil precisar hasta qué punto Hamann fue entendido realmente por sus seguidores.

La cuestión que nos interesa, sin embargo, apunta hacia otra dirección. Una reivindicación de los sentidos se hacía valer frente a la especulación. Pero, ¿qué era este sentir? Para Hamann era la dimensión corporal natural del hombre: «Dios, naturaleza, y razón tienen una relación recíproca tan interna como luz, ojos y todo lo que aquélla revela a éstos» (II, 393). Jacobi no puede aceptar esta relación tan interna. Para él la naturaleza, como ámbito de la relación casual-mecánica, está escindida de toda relación interna con Dios y el espíritu. Así que hay que definir ese «sentir» de tal manera que elimine la especulación sin caer en el naturalismo, principal enemigo de Jacobi en la década anterior. El modelo ideal para ese sentir sería el kantiano de la intuición intelectual. Pero Jacobi no se refiere a él. Todo lo que necesita es aclararse con Hamann a

este respecto. Parte para esta polémica de un pasaje de *Galgota*: «La infinita distancia del hombre a Dios sólo puede superarse y disolverse si el hombre participa de una naturaleza divina o si la divinidad toma en él carne y sangre» (I, 400). La carne y la sangre como órgano de sensibilidad y como órgano de revelación, ésta es la cuestión. Jacobi invoca el Evangelio de Juan: Pedro reconoce a Cristo y es bienaventurado porque no ha sido la carne ni la sangre la que se lo ha revelado, sino el Padre. También hay que nacer de nuevo, eliminando al *natürlicher Mensch*. Por tanto (I, 401), la cuestión es una revelación del espíritu y para el espíritu. El hombre debe poder recibir el espíritu, «una fuerza que es la vida íntima de mi existencia» (I, 402) y que no puede revelarse en la carne ni en la sangre, esto es, en los sacramentos de ninguna iglesia. Sólo por ello el camino hacia Dios no es natural ni mecánico, sino misterioso, plena y exclusivamente espiritual.

Desde aquí Jacobi puede reconstruir toda la cuestión de la interrelación de revelación, historia y experiencia, asociada a la crítica de toda dimensión a priori de la subjetividad humana (I, 404); pero ahora como revelación, historia y experiencia del espíritu cierto, no de la letra o del lenguaje de la sensación, de la Biblia y de la naturaleza. De otra manera: para Jacobi, la relación entre hombre y Dios mediada por el lenguaje sensible natural se convierte necesariamente en una relación entre *natura naturata* y *natura naturans*. Hamann no saldría entonces de la órbita del espinosismo. Jacobi explicita esta sospecha sin contemplaciones, lo que testimonia el carácter terriblemente personal de sus pesquisas antiespinosianas. No hay aquí voluntad de denunciar al amigo, sino afán de lucidez. Así que no queda otra opción: o reconocer «el sentido más originario e [interno *intnerster urprünglichsten Sinn*]» para percibir el espíritu, un sentido espiritual, el *Tiefsinn* que tan profusamente ha analizado Verra (capítulo VI de su libro), tal y como se defenderá en *David Hume*, o recaer en el espinosismo. Ahora descubrimos el significado profundo de una súplica de Jacobi en una carta anterior a Hamann:

> Pero lo que no sé rogarle a usted con suficiente fuerza, mi excelente y querido Hamann, es esto: cumpla usted, tan pronto como pueda, su promesa de descrubrirme su opinión sobre el sistema de Spinoza [I, 399].

Esta opinión la tenemos en una carta del 16 de enero de 1785, que tiene importancia para el origen del primer apéndice a las *Briefe*, de la segunda edición de 1789. La opinión de Hamann es terminante: el espinosismo es *contra natura*. Hacer del término relativo *causa* un término absoluto mediante el concepto de *causa sui*, es algo tan insensato como hacer a un padre, padre de sí mismo, dice el cándido Hamann. La causa y el efecto no pueden coincidir en una sustancia, como tampoco pueden hacerlo lo sensible y lo pensable. Tiene que haber una causa del mundo, pero no una *causa sui*. Lo mismo sucede con lo sensible y lo pensable. Si coinciden, entonces tenemos el principio kantiano del idealismo y lo pensado es el Ser y el concepto la cosa, con lo que la palabra y el fenómeno serían uno. Entonces tendríamos que alumbrar un pensamiento que propusiera la *coincidentia oppositorum*. Spinoza sólo puede llevarnos realmente a Bruno y Hamann llama la atención del *Della Causa, principio ed uno* de 1584, como modelo del pensamiento que podría superar esa combinación especial del principio de contradicción y razón suficiente que es la clave del racionalismo de Spinoza (cf. IV, 3, 20-21).

La carta del 22 de enero de 1785 es una continuación de la que acabamos de comentar. Sus tesis, que se pueden ver recogidas en el final de las *Briefe* y algunos apéndices, juegan perfectamente contra las tesis de Jacobi y manifiestan con total claridad el mundo de Hamann, ante todo su escepticismo filosófico de partida, que le hace esperar la coincidencia de los opuestos como contradicción última e insuperable de nuestra conciencia: «la miseria no es el Ser, sino la conciencia» (IV, 3, 29). Por eso no hay en Hamann voluntad alguna de reconstruir otra filosofía tras el escepticismo radical, sino que éste debe dar paso a la aceptación de la Biblia como órgano de sabiduría. Al entender que en el fondo aquella reconstrucción es la voluntad de Jacobi, su esfuerzo tiene que expresarse de la siguiente manera:

> Desearía con gusto poder sacarle del laberinto de la sabiduría mundana y ponerle en la simplicidad infantil de los Evangelios, y no sé como debo comenzar a quitarle el gusto por el árido «on» [...] El miedo del Señor es el comienzo de la sabiduría, y su amor evangélico fin y punto de la sabiduría. [...] No conozco otro punto firme y no sé más que su palabra, su juramento, y su «Yo soy y seré» en el que consiste la soberanía entera de su nombre antiguo y viejo, que

> ninguna criatura está en situación de expresar. Sagrado y señor, o como dice Job, grande y desconocido. [...] Dios crea en nosotros todos un corazón puro y nos da un espíritu nuevo y cierto y el espíritu alegre nos mantiene. Hay dudas que no tienen que retirarse con fundamentos y respuestas, sino absolutamente con un ¡Bah! [IV, 3, 44-34].

La clave de este texto, desde la obra anterior de Jacobi, es perfectamente clara. Hamann le propone a Jacobi la transformación del ideal del amor y de la amistad de Woldemar, estrictamente humano, en el ideal cristiano de la *caritas*, el amor evangélico, el amor de Cristo plenamente divino, por el que resucitamos en Dios y adquirimos la certeza del espíritu; la sustitución de la filosofía por esta nueva sabiduría retira con un ¡Bah! todas las preguntas. Sin duda que con ello Hamann se hace merecedor del reproche ilustrado de la razón perezosa. Pero él mismo contraataca: esa razón no ha resuelto el problema de la paz humana, lo que constituye el testimonio irrefutable contra la realidad de su sabiduría. Si comprendemos esta cita: «la paz interior = Ser; en las apariencias todo es mudable, sombra e intranquilidad» (IV, 3, 185), entonces tenemos que concluir que la filosofía no capta el ser, sino sólo apariencias, espejismos vitales. Por tanto, frente a la conciencia filosófica, Hamann propone la reverencia ante el único sujeto auténtico, el único que puede decir «Yo soy». El Yo soy de la conciencia, aquel que puede enunciar la filosofía transcendental, se convierte en la fuente de toda la miseria humana. Decir «Yo» sólo es posible cuando nuestra subjetividad queda constituida en espíritu por el propio «Amor Dei». Sólo entonces, cuando aceptamos la palabra de Dios, podemos nosotros enunciar el transcendental de todo lenguaje, podemos decir también de nosotros mismos «Yo».

Parece indudable, por tanto, que la posición de Hamann era aceptable para Jacobi en tanto que significaba una continuación de su escepticismo y de su ideal del amor, en la medida en que podía estar de acuerdo con su apelación a una constitución espiritual de la subjetividad. El problema era reposar en la sabiduría infantil de la Biblia, traducción de la *imbecilitas hominis* de la epístola LIII de Séneca (IV, 3, 35), o elevarse a una reflexión filosófica tradicional sobre este hecho. Porque al fin y al cabo quedaban las cuestiones de la metacrítica, del lenguaje y de la sensibilidad natural o espiritual como forma de conocimiento de la divinidad. Y esto sí que debía resolverse filosóficamente. Resuelta la crítica a la

filosofía tradicional (por medio de una auténtica metacrítica) y construida la opción positiva de un órgano específico de lo espiritual, que inevitablemente limitaba el papel de la Biblia en el conocimiento de lo divino, todo el entramado de la posición de Hamann era plenamente aceptable, y sus huellas quedan perfectamente marcadas en la producción posterior de Jacobi, incluida esa apelación a la obediencia como consecuencia del ideal de dependencia humana, esa *Gehorsam bis zum Tode* (IV, 3, 43) que se refleja en las *Briefe*. Por lo demás, sería vano pensar en la correspondencia de Hamann con Jacobi como un estricto diálogo filosófico. Es más bien una sucesión de comunicaciones libres y espontáneas, que no se someten a la rigidez de contestar a las cuestiones previas. De ahí que sean más bien estudiables en puntos de vista concretos que en secuencias lógicas. Uno de estos problemas será el de la discusión de las tesis de *David Hume* sobre la creencia y en este sentido le dedicaremos la atención cuando nos ocupemos de esta obra en el capítulo VII. Ahora, para finalizar nuestra descripción del contexto anterior a las *Briefe*, es de interés dirigirnos a la correspondencia con Herder.

7. La correspondencia con Herder[33]

Sin duda Herder tenía a Jacobi por un próximo a Lessing cuando el 29 de mayo de 1783 decidió iniciar la correspondencia con él. La melancolía del inicio de la carta apenas desea evitar la nostalgia por el gran hombre y la tristeza de no poder reunirse los tres (III, 471). Jacobi efectivamente deseaba pasar en esos momentos por lessingiano. Era 1783 y había recordado el liberalismo del genial bibliotecario. Es fácil entender que en las *Briefe* su profundo deseo sea el inverso: hacer pasar a Lessing por jacobiano, al aceptar la tesis de que la única filosofía posible es la espinosiana. Por lo demás, su reciente *Etwas dass Lessing...* le procuró la simpatía sincera por alguien tan decidido a continuar la labor de Lessing como era Herder (cf. III, 472). La amistad común con Gleim y Claudius hizo el resto. Todo parecía indicar que entre los dos hombres podría surgir otra espléndida amistad (III, 473). Por parte de Jacobi, ciertamente, la relación con Herder era antiquísima, pues comenzó su carrera literaria en el *Merkur* con una recensión comentada del ensayo de Herder sobre el lenguaje. Luego el estudio de las *Briefe betreffend das Studium der Theologie*

(III, 475) le entusiasmó. Ahora surge un problema que Jacobi tiene en ciernes y que desea comentar: el de la *scientia abrupta* de Bacon. Y como adorno, ese gusto moderno de airear su propio nihilismo, su vida siempre con el *Nicht-Sein* presente, esa afición entre masoquista y exhibicionista que le induce a decir que él, Jacobi, tiene una vida trágica (III, 477).

Grito de la época del *Sturm*, porque Herder comienza la contestación de su carta con la misma clave: «con el calor de su corazón sentí mucho más la frialdad del mío, cuya flama se ha apagado como carbón muerto» (*HN*, 248). En el fondo grito superficial, que deja un hueco al entusiasmo para la construcción de la filosofía de la historia, de la que le asaltan un mundo de ideas, aunque sólo como sombras (*HN*, 250). Pero ni una palabra de la problemática de la *scientia abrupta*, principal motivo teórico de Jacobi y núcleo configurador de las posiciones de las *Briefe*. La siguiente carta, del 22.11.1783, fue mucho más directa: junto a ella iba la primera carta a Mendelssohn (IV, I, 47 y ss). Herder, que ya había criticado la teoría del progreso propia de la Ilustración más mimética, que era algo más que amigo de Hamann pero mucho más filósofo que éste, podía ser el hombre que coronara ese grupo en el que también había que integrar a Lavater.

Tres meses después llegó la carta de Herder inaugurada con su motivo: *Hen kaí pan*, el mismo que él, Herder, había oído en el jardín de Gleim («por lo demás —confiesa—, Lessing está expuesto de tal manera que le veo y le oigo hablar»), el mismo que ahora Jacobi quiere sacar a la luz como fondo de toda metafísica de la desesperación. Ahora Herder puede decirlo: «Lessing es un camarada de fe [*Glaubengenosser*] de mi credo filosófico» (*HN*, 251). ¿¡Herder también es espinosista!? (*HN*, 252). No, se contesta a sí mismo. Hay mucho sin desarrollar en el pensamiento del holandés, por lo que «yo no llamaría a mi sistema espinosista» (*HN*, 252). ¿Entonces cuál es la clave de este espinosismo no desarrollado, pero genuino, que Herder comparte con Lessing? Este: Spinoza recupera la más antigua sabiduría para la modernidad —es decir, bajo la forma de sistema—, y por ello de una manera un tanto desgraciada. De ahí que nadie haya hecho justicia al *Hen kaí Pan* desde la muerte de Spinoza: ni Bayle, ni Mendelssohn, ni nadie. ¡Que Lessing no haya hecho esto!, exclama Herder en un sincero lamento. «La mala muerte se ha dado prisas con él» (*HN*, 252).

¿Pero qué entiende Herder por hacerle justicia al tema del

Hen kaí Pan? Ante todo la necesidad de luchar por la reunificación de la filosofía de Leibniz y Spinoza, empresa en la que Herder lleva empleados siete años (*HN*, 253). Si se produce esta reunificación no hay necesidad de *scientia abrupta*, no hay necesidad de salto mortal, y la filosofía podrá reconciliarse perfectamente con la idea de Dios. Para ello es preciso dejar de entender el Uno como el concepto más abstracto y vacío, igual a cero. Este *protos pseudos* (*HN*, 254) debe ser eliminado de la exégesis de Spinoza. Y justo el pensamiento de Leibniz hace imposible esta exégesis y reconcilia este Uno con la expresión bíblica: «Yo soy el que soy y seré». ¿Cómo explicar filosóficamente este *motto* desde Leibniz? Así: soy el que soy a través de todos los cambios de mis fenómenos. Herder acepta que esto hace de Dios una *Natur*, un ser en el mundo (*HN*, 255).

> Si Dios no existe en el mundo, en general en el mundo —pues el mundo entero es sólo un fenómeno de su grandeza, formas que se manifiestan para nosotros— no existe en absoluto [*HN*, 255].

La otra posibilidad, la de Jacobi, que hace del fenómeno natural la nada, exige que Dios sólo sea personalidad espiritual. Para Herder, sin embargo, la personalidad limitada no cuadra con una esencia divina, «pues la persona sólo llega a ser para nosotros mediante limitación, como una manera o modo, o como un agregado de seres que actúa con una apariencia de unidad» (*HN*, 255). Esta es la acusación principal a Jacobi, y el uso fundamental del pensamiento de Leibniz dentro de la esfera del espinosismo: que la noción de individuo como persona es fenoménica y, por lo tanto, sólo humana, aparente, porque en el fondo es radicalmente solidaria de la noción de cuerpo. Una persona sin cuerpo es un absurdo. Este será el pensamiento profundo de Herder y después de Schelling. Una personalidad limitada, un Yo que permite un Tú, es explicable sólo desde un cuerpo. Pero un cuerpo es sólo efecto de la finitud de la representación propia de las capacidades cognoscitivas humanas. Por tanto, decir que Dios es a través de todas las cosas, no es decir que Dios es a través de todos los cuerpos, pues éstos sólo son fenómenos para la persona finita. Por eso, lo que Jacobi llama naturaleza es un fenómeno sin realidad alguna ante Dios, aunque con plena realidad ante los hombres. No hay un dualismo Dios-natura-

leza, porque esta última no es nada en sí. *Deus sive natura* es un enunciado falso desde la filosofía más profunda de Leibniz, porque para una capacidad de conocimiento no finita, los cuerpos no son cuerpos y la naturaleza no es naturaleza, y en este sentido puede decirse que Dios se manifiesta realmente en lo que todos estos fenómenos son en sí, aunque nosotros no podemos divinizarlos en sus aspectos individuales concretos, porque no representan a Dios sino en tanto fenómeno para nosotros:

> Si nuestra alma tuviera la claridad de conceptos de sí y de su cuerpo que Dios tiene, entonces estaría tan lejos que el cuerpo no sería un cuerpo bruto, sino que ella misma estaría actuando en tales y tales fuerzas, según tales y sólo según tales formas; entonces también ella sería Dios [*HN*, 255].

Aquí está la cuestión: el mundo de los cuerpos para Dios es sólo alma. *Hen kaí Pan* dice entonces: un alma en todas las almas, una única alma que se manifiesta para un ser finito como una diversidad de cuerpos. Pero la condición («si nuestra alma», etc.) en el fondo no se cumplía. De aquí surge el auténtico Jacobi: si nuestra alma es finita, realmente finita, para siempre fnita, ¿por qué llamar a lo que constituye la individualidad mero fenómeno, apariencia? Y entonces, si hay realidad espiritual finita, efectiva, natural en sí, individuos con amor de sí, de su individualidad, ¿cómo pronunciar con gusto *Hen kaí Pan*? En el fondo Jacobi no fue capaz de descubrir hasta qué punto Herder y él pensaban lo mismo. Jacobi dotaba a la naturaleza de realidad extradivina, extrapersonal, una especie de sustancia cuya esencia, vista desde el espíritu, era preciso rechazar en virtud de la estrategia del nihilismo. En tanto que somos seres naturales, tenemos necesidad de un milagro para pensar la relación con Dios. Pero no cabe duda de que Jacobi también despreciaba la realidad de la naturaleza y del cuerpo, y por tanto de lo que según Herder constituía al individuo, hasta reducirla a una mera apariencia moral. Jacobi miraba moralmente a la naturaleza de la misma manera que Herder la miraba metafísicamente, ambos como algo sin realidad espiritual profunda, esto es, desde el punto de vista de Dios. Sin embargo Jacobi tenía una necesidad de conservar a pesar de todo su individualidad espiritual, independiente de la individualidad del cuerpo que desea negar. Aquí estaba la clave de la diferencia: para él tenía per-

fecto sentido una individualidad espiritual, porque todos sus problemas filosóficos estaban relacionados precisamente con la existencia individual.

Ahora bien, desde el momento en que reconocemos una relación inmediata e intuitiva con Dios, desde el momento en que favorecemos cualquier tipo de solución mística, inevitablemente tenemos que confesar una especie de panteísmo espiritual en el que dos almas (el Yo y el Tú) quedan unidas por el vínculo sustancial del amor (*Hen*) a pesar de poseer cada una una vida separada, esto es, de constituir número (*Pan*). El panteísmo de Herder es una propuesta cercana a la de Jacobi, sólo que cosifica como sustancia-fuerza lo que en Jacobi es amor, esto es, realidad personal, manifestación de la individualidad. Amor o *vis-Kraft*, ese es el punto real de contacto o de diferencia entre los dos pensadores. Su punto de partida es, sin embargo, el que sepulta esta coincidencia: no es lo mismo partir del drama existencial del individuo que del supuesto metafísico de la unidad profunda entre el fenómeno y lo Uno sustancial y del sentimiento de la unidad de lo vivo que se da en Herder. Jacobi sabe que el verdadero problema es el del individuo humano, dotado de una fuerte conciencia de su sustancialidad individual. Entonces, ¿cómo hacer deseable su caracterización en términos de mero fenómeno? Esto ciertamente no le era transparente a Herder (como antes no le era claro a Lessing):

> Lo que no comprendo todavía es la idea de Lessing de la contracción de Dios en el fenómeno de un individuo, o no comprendo en el fondo la ley de una expansión y una contracción [*HN*, 253].

Frente a esta incomprensión, la noticia evidente y real de la existencia individual se alza sin apelaciones. En este terreno Jacobi pisaba fuerte.

De cualquier manera, Herder no entendió la necesidad de Jacobi de presentar la cuestión como una afirmación existencial. Creía que se trataba de una refutación escéptica tradicional, de un discurso filosófico. Por tanto le pidió que publicara el diálogo con Lessing fuera del contexto de la refutación de Mendelssohn, como un tratado aparte. «El enfrentamiento filosófico es siempre el final más seguro del diálogo filosófico» (*HN*, 256). Jacobi tardó cuatro meses en contestar la carta. El envío de las *Ideen für die Geschichte der Menschheit* fue el momento preciso para ello. Las primeras relaciones que fraguaban con Hamann también. Pero ello

no forzó a una contestación clara de la cuestión de la publicación de la conversación con Lessing, aunque sí de la cuestión de la ley de la contracción y expansión de Dios. Para Jacobi son residuos del pensamiento oriental (III, 492) que se traslucen ya en la Biblia (p. ej. en el salmo 104) y que llevan al pensamiento de algo inmutable eternamente móvil. La posibilidad de rellenar este pensamiento con metáforas y analogías es muy grande; pero nula la de explicar realmente su contenido. Jacobi se muestra radical. Por lo demás, frente a esto incomprensible, Jacobi sí que entiende algo de la *Ethica*: sabe perfectamente que el libro I se opone a la creencia en una providencia, a un plan del mundo, a un Dios que tenga conciencia de sí mismo en sí mismo, y no en sus creaturas, al Dios de la palabra, la creación y la fe (III, 494).

Jacobi viajó a Weimar.[34] Tuvo oportunidad de hablar de toda la cuestión espinosista con Herder y Goethe. Mantuvo las diferencias amistosamente. Hizo valer sobre todo la común animosidad contra Mendelssohn, una sombra más que un auténtico rival (*HN*, 259). Participó en el proyecto de Hamann sobre la metacrítica, etc. Todo esto sigue muy vigente en la correspondencia reiniciada. Lutero, Hamann y Cristo quedan en el centro, desplazando por el momento a Spinoza (III, 499) y la discusión con Mendelssohn. Jacobi parece aceptar que Herder posee un auténtico espinosismo que en algún momento debería exponer a Mendelssohn. La disputa sobre el *ächter Spinozismus* no puede olvidarse. El *Elucidarius Cabbalisticus* de Wachter, que Jacobi envió a Herder, dio nuevos motivos para ella. El *Ens realissimum* no es un concepto abstracto, sino «la raíz eterna e infinita del árbol de la vida» (*HN*, 263). Herder vuelve por tanto a la discusión de lo que antes llamaba el *protos pseudos* de Jacobi. Justo por esa característica de ser el *Ens* supremamente concreto, no puede ser extramundano. Sólo así es posible incluso la posición básicamente mística de Jacobi:

> ¿Qué debe ser Dios para ti si Él no está en ti, y tú sientes y gustas su existencia de una manera infinitamente interna y Él se disfruta a sí mismo en ti como en un órgano de uno de sus miles de millones de órganos [*HN*, 263-264].

Este misticismo de Herder no era realmente cristiano. Implicaba borrar las diferencias con el Tú de Dios y también en cierta manera una autocomplacencia que se aviene mal con

el espíritu trágico del pecador cristiano, con el espíritu del propio Cristo que dañado de muerte invoca a Dios en términos de Padre, esto es, con la expresión más individualiza da que posee el lenguaje después del término «Yo». Herder sabe que éste es el Dios de Jacobi: «tú quieres a Dios como un amigo, en forma humana, que piense en ti» (*HN*, 264). Herder no ve la necesidad de ello, porque carece del sentimiento trágico del cristiano, porque su vida no es una literal reproducción de la pasión de Cristo, porque muy en el fondo no es un *Christ*. Por eso tenía que pedir explicaciones a Jacobi:

> Dime por tanto, ¿por qué es para ti necesario en una forma humana? Él te habla y actúa desde todas las formas humanas nobles que fueron sus órganos, y ante todo por el órgano de los órganos, el corazón de la creación espiritual, su único hijo. Pero también por él sólo como órgano, en tanto que era como nosotros un mortal y para disfrutar en él de la divinidad tú mismo tienes que ser ya hombre de Dios, tiene que haber algo en ti que sea participado de su naturaleza [*HN*, 264]).

Este tipo de objeciones tenía su base en las posiciones de Lessing sobre la humanidad de Cristo, la continuidad de los profetas, la tradición abierta a otros hombres nobles y la revelación a través de toda la naturaleza, pero resbalaban sobre Jacobi. En el fondo, desde aquí llegamos a la terrible paradoja de la disputa: Herder le hace ver a Jacobi que ser un auténtico cristiano es integrarse en una tradición que se considera inapelable por la fe. Por el contrario, lo que se aprecia en Jacobi es una debilidad de la tradición, una insuficiencia de la misma, una incapacidad para llegar a penetrar como palabra en su espíritu, una necesidad de renovar y vivir como experiencia personal la que debía y estaba llamada a ser experiencia única del Hijo del Hombre. En lugar de ser única para la especie y ser creída por todos los demás, la experiencia de Cristo tenía que ser vivida para ser creída: no basta la fe en la palabra transmitida. Cuando Herder dice: «Esta [que él defiende] es la doctrina de Cristo y Moisés, de apóstoles, sabios y profetas» (*HN*, 264), no hace sino repetir lo que ellos dijeron. Pero todo esto no es suficiente para Jacobi: lo importante es experimentar lo que ellos hicieron, no guardar las palabras de su experiencia porque no hay más verdad que la que tiene su asiento en la vida real del individuo. Esa es la noción de cristianismo de Jacobi: partir de la existencia per-

sonal angustiada significaba precisamente poner en cuestión el carácter acogedor de la tradición, que en Herder actuaba perfectamente. Las posiciones eran irreductibles: se trataba de saber qué es el cristianismo auténtico, el concepto auténtico de Dios, límites en los que la tolerancia siempre se impone con dificultad. Las acusaciones son, por tanto, recíprocas:

> Si tú —dice Herder— haces un nombre vacío de este concepto más íntimo, supremo y omniabarcador, entonces tú eres el ateo y no Spinoza [*HN*, 265].

Pero Jacobi buscaba una persona que de una vez garantizara la liberación de la soledad radical de la condición humana. Es claro que el concepto de *Ens realissimum*, se tomara como se tomara, abstracto o concreto, no poseía brazos para acoger el drama de Jacobi. El Dios de la noche de los olivos no es ni puede ser el Dios de Spinoza. Ni el de Herder. En el primero no hay posibilidad de que entre en escena un *quod erat demonstrandum*, como no lo hay en la propia experiencia de la cruz. Pero el Ser pleno y real era el que hacía feliz a Herder (*HN*, 265), el que le afirmaba en su experiencia positiva y feliz del genio creador, que se siente poseedor de una fuerza originaria, poderosa y divina. Curiosamente, cuando Jacobi introduce su apelación al instinto, se refiere fundamentalmente a la necesidad que le empuja a encontrar su destino moral, la razón de su sufrimiento como ascesis y su propio deseo de supervivencia personal como una aspiración a la que se siente llamado, esto es, como cáliz amargo que tiene que vivir. La teoría del genio creador y artístico de Herder es diferente: este genio posee una fuerza que crea fenómenos, que se reconcilia con el aspecto sensible de la vida. Cuando Herder mantiene que Goethe entiende a Spinoza como él (*HN*, 265), no hace sino confirmar esta conexión entre fuerza creadora (que al no estar nunca totalmente dominada, el genio no puede afirmarla como exclusivamente suya, como algo individual, ya que por lo demás tiende al desbordamiento y la alegría) y producción artística concreta. Ambos sabían que Jacobi no era igual en este respecto.

El caso es que Jacobi prefirió callar ante todas estas acusaciones implícitas. La correspondencia carece de interés —para nuestra cuestión, que no para las relaciones de Herder con Kant (cf. *HN*, 269)— hasta que Jacobi envía las *Briefe*, el 24 de abril de 1785, junto con la reafirmación de que es

imposible entender mal a Spinoza, y que por lo tanto sólo él lo ha entendido bien (*AB*, I, 377). La carta de Herder de junio de 1785 acaba con estas palabras: «Das System Spinozas ist hier im wesentlichen dargestellt, wie ich mir denke» (*HN*, 277). Pero en medio propuso algunas objeciones y observaciones, tras reconocer que Mendelssohn es el primer culpable de toda la polémica (*HN*, 271), al tomar a Jacobi por espinosista. La primera cuestión es que Herder no conoce perfectamente la intención de Jacobi: reconoce que la conversación con Lessing es formidable; que la exposición de la doctrina de Spinoza también; que la carta a Hemsterhuis es admirable, pero no conoce claramente la finalidad del todo. La objeción siguiente es la conveniencia o no del último momento: la apelación de la creencia. La objeción ante esta noción está en la base de la necesidad de *David Hume*. Herder deseaba que la *Glaube* quedara reducida a una certeza subjetiva interna (*HN*, 272), que no debe quedar mezclada con las disputas de la razón. Pero naturalmente, así entendida, también puede invocarla Mendelssohn. Lo que Herder no entiende es la relación interna entre creencia y razón que reivindica Jacobi, para quien «también la convicción mediante fundamentos racionales tiene que proceder de la creencia» (*HN*, 276), esto es: la creencia tiene fuerza objetiva, implica conocimiento y concede el fundamento y el contenido material a todo conocimiento racional. La intervención de la convicción en la creencia, esto es, la interpretación subjetivista de la creencia, es meramente formal: se trata exclusivamente de la capacidad de dejarse convencer, del vigor en la defensa de una opinión, de una fuerza divina —*göttliche Kraft*— o una energía del alma —*Energie der Seele*—. Esta es la vida de la convicción, pero vida meramente subjetiva que no puede pretender que la realidad sea como dicta la creencia (*HN*, 276). Jacobi, por tanto, al usar además la creencia como capacidad cognoscitiva, objetiva y material, introduce una seria ambigüedad en el concepto y se distancia de la tradición filosófica de una manera irrecuperable:

> Tan pronto [la creencia] es la sensación inmediata, tan pronto un concepto universal formado de aquélla, en cierta manera lo formal de la conciencia subjetiva [*HN*, 276].

La génesis de *David Hume* es aún más clara si seguimos leyendo: la palabra «revelación» también se usa de una manera inapropiada, en tanto que se considera algo «inmanen-

te y esencial de nuestro pensar», esto es, como otra instancia interna a la razón. Todo ello exigía a Jacobi una aclaración conceptual inevitable, que poco a poco se fue convirtiendo en el diálogo que hoy conocemos.

Pero hay una objeción que ya recogimos en otras cartas, y que aquí se presenta de una manera clara y explícita: todo el territorio teórico de Jacobi se vuelve movedizo si se niega el principio: que el concepto de Dios —tal y como lo trata Spinoza— sea el de una «esencia indeterminada» —*unbestimmtes Wesen*—. Para Herder era más bien la esencia supremamente determinada —*hochbestimmtes Wesen*—, que por sí misma es determinada sin privaciones (*HN*, 275). Ciertamente que Herder tenía razón al proponer esta objeción como básica. La filosofía podía abrirse más allá de las estrechas barreras especulativas del racionalismo, en las que Jacobi se sentía cómodo, si retiraba de sí el concepto puramente abstracto de Dios, si rompiendo la primacía del entendimiento hacía coincidir el mayor grado de abstracción con el grado mayor de auténtica realidad. Con ello debe quedar claro que el ensayo del idealismo poskantiano era una necesidad sentida desde diferentes frentes y autores, entre los cuales Herder y Lessing deben ocupar una posición preferente. Pero esta propuesta no le decía nada a Jacobi, porque de cualquier manera, desde la sentencia de que Dios era la fuerza que unía todo ser individual, no se pensaba efectivamente a Dios como el ser más determinado. Para él, el ser omnideterminado tenía que reconocerse a sí mismo en sí mismo, no en la mera diversidad externa. Este elemento de autoconciencia cierta de sí y en sí tenía en todo caso que integrarse en esa superación especulativa del racionalismo (o del criticismo), y en este sentido Jacobi también contribuirá decididamente al momento culminante de ese nuevo idealismo. Hegel será muy sensible a la necesidad de unir esos dos elementos en su nueva noción de Dios: omnideterminación y conciencia en sí. Desde su punto de vista, Jacobi no tenía razones para ceder. Pero Herder tenía razones para buscar el camino, el único camino que permitiría a la larga una reconciliación entre teología y filosofía.

En septiembre ya estaban impresas las *Briefe* según el gusto de Jacobi, incorporadas una buena parte de las observaciones de Herder, excepto el apartado dedicado a la creencia:

> Lo que digo en este apartado —mantiene Jacobi— es para mí una verdad establecida, si es que tengo alguna, y es pre-

> cisamente lo mismo que expuse con otras palabras en las cartas anteriores, y lo que he afirmado como mi filosofía personal. Tus dudas sobre los principios de los que parto aquí, puede disolverlas el mismo Spinoza, pues son sus principios. La definición de certeza es literal y el primer punto está traducido de él casi literalmente; sólo que él no se sirve de la palabra «creencia», por lo que yo, a consecuencia de mis explicaciones expresas, me he servido de ella en la medida en que quiero llamar creencia sólo a aquel tener algo por verdadero que no se sigue desde principios [*AB*, I, 389-390].

Parecía entonces que aquí estaba la piedra de escándalo sobre la que Jacobi quería edificar su construcción filosófica. Pero cuando el libro estuvo editado, este escándalo teórico apenas pasó desapercibido en un libro que iba a producir muchos. Como dijo Herder, «el fuego está encendido, que lo mantenga o lo apague quien tenga aire» (*HN*, 279). Herder no quiere implicarse: Jacobi ha escrito que el espinosismo es ateísmo, después de confesarle su espinosismo. Prefiere entonces deletrear con Goethe el catecismo del ateísmo, la *Ethica*, tranquilo y en casa (*HN*, 278). Así que en modo alguno podía encontrar un aliado por ahí. Jacobi quizás había calculado todo esto, pero pensaba retener a Herder mediante el ataque que comienza en las propias *Briefe* contra Kant.[35] Herder, sin embargo, conoce la manera de «atacar» de Jacobi y desea mantenerse también al margen aquí. «En tus disputas con Kant no me meto, querido. Ha sido mi maestro. Es definitivo: no escribiré una línea contra él» (*HN*, 280). Desgraciadamente para Jacobi, Kant todavía no había atacado a su propio discípulo en las célebres recensiones de las *Ideen*, ataques que pusieron fin a la promesa de Herder. Por el momento no había más que hablar. Jacobi dejó la carta sin contestar. Y Herder sólo se atrevió a escribirle en enero de 1786 para comunicarle la muerte en combate de Mendelssohn y reafirmarse en su rechazo de las disputas con difuntos (*HN*, 282). La respuesta de Jacobi, en el mes de abril, no la conozco. La correspondencia se reanudó en mayo de 1787 para anunciar Herder a Jacobi la publicación de sus diálogos, *Gott* (*HN*, 285), que Jacobi criticaría duramente en los apéndices a la segunda edición de las *Briefe*, profundizando en la enemistad. Como correspondencia no se reanuda hasta 1792, pero entonces carece de interés. Jacobi había llegado a las *Briefe*, punto de madurez y de reunión de un larguísimo movimiento, obstinado y solitario, de aprehensión del mundo, de sí

mismo y de la filosofía de su época. El reconocimiento público estaba a las puertas. Con matices, pero reconocimiento. La disputa de Spinoza es el segundo acontecimiento por el que la filosofía alemana se abre a la contemporaneidad, tan importante como el primero (la publicación de la *KrV*) y radicalmente enfrentado a él. Estudiémoslo.

NOTAS

1. «Esta coherencia —dice Lessing—, mediante la cual se puede predecir cómo actuará o hablará un hombre en el caso dado, es lo que le hace, le da su carácter y estabilidad, los grandes rasgos de un hombre que piensa. Carácter y estabilidad corrigen con el tiempo los principios, pues es imposible que un hombre pueda actuar según principios sin percibir si son falsos» (*B*, I, 2, 125-126).

2. Según dice en la VI, 334, con la idea de un ser supremo está íntimamente vinculada la de la creación del mundo o, según el concepto de los antiguos, el de la organización del caos.

3. Sobre Platón, cf. a Gallitzin, 9.3.1781; *B*, I, 2, 282.

4. Sobre Séneca, a su hijo, el 12.12.1780.

5. Cf. Lessing, *Escritos*, Ed. Nacional, «Conversación con Jacobi». Cf. más precisamente la nota 1 y 2 de las páginas 374-375, para una valoración novelesca del encuentro.

6. Siempre que puede, Jacobi presenta a Lessing alejado y distante de Wieland y de Goethe, dando a entender que su relación con Lessing en el fondo es una nueva alianza intelectual.

7. A su futuro enemigo le dedica elogios del tiempo «den hellsten Kopf, den vortrefflichsten Philosoph und den besten Kunstkritiker unseres Jahrhunderts» (*B*, I, 2, 101). Lichtenberg piensa también así.

8. El resto de la relación con Lessing no tiene un gran interés filosófico, pero tiene cierta importancia personal. La *Allgemeine Deutsche Bibliothek* reseñó *Allwill* de una manera bastante crítica. Jacobi se sintió extrañado y dolido del juicio y se lo hizo saber a Lessing, a quien suponía con capacidad de presionar en la revista de los berlineses (28.10.1780). Realmente no lo esperaba (*B*, I, 2, 225). Esto le fuerza a preparar y revisar sus escritos, incluido *Woldemar* y los *Vermischten Schriften*, para lo que pide consejo a Lessing, el único del que se fía (p. 226) y al que le preguntará incluso si le recomienda no imprimir nada. Lessing le contesta una carta que hace presentir la muerte: es incapaz de cualquier actividad espiritual, pero manifiesta de manera clara la comprensión que había alcanzado de Jacobi (p. 203). La siguiente carta del 26 de diciembre de 1780, sirve para invitar a Lessing a Düsseldorf. Como se sabe, Lessing moriría en marzo de 1781. Ante Elisa Reimarus recuerda el

último encuentro con él, el 15 de marzo de 1781 (*AB*, I, 315-318), en el que debió de discutirse sobre Spinoza.

Antes de acabar con el problema de la relación entre Jacobi y Lessing es preciso señalar que existe aquí un problema interno a Lessing. En efecto, por la misma época de la entrevista con Jacobi, Lessing había manifestado posiciones deístas incompatibles con el espinosismo. Como refiere Verra, *op. cit.*, pp. 84-85, Lessing había establecido en el párrafo 73 de la *Educación del género humano* la validez de la Trinidad como unidad que no excluye la pluralidad y que constituye la auténtica interpretación de Dios. Según Jacobi esto sólo podía defenderse moviendo hacia Spinoza, desde el momento en que Lessing aceptaba que Dios era al mundo lo que el alma al cuerpo. ¿Pero qué dimensión trinitaria de Dios tenía esta analogía? ¿El Padre o el Hijo? Jacobi podía entender que si era el Hijo, entonces quedaba reproducido el sistema de Spinoza, en tanto que el Hijo sería algo parecido al atributo infinito «logos» o «pensar», y el mundo el atributo «extensión». Es posible que esta fuera una buena representación del problema, que chocaría con las ideas morales de Jacobi. Según Verra, Lessing estaba dispuesto a asumir las consecuencias morales de este Dios, pero desde un luteranismo ortodoxo que negaba la posibilidad de delimitar con precisión la filosofía y la religión (p. 85). En todo caso, no parece que en *Nathan* se defienda un espinosismo y por tanto no parece haber una solución clara al problema de hasta qué punto se pueden integrar las posiciones deístas con las espinosistas. Para un intento de solución cf. Scholz, H., «Einleitung zu Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn», *Neudrucke seltener phil. Werke*, Kantgesellschaft, vol. VI, Berlín, 1916. Pero creo que aunque podían realmente trazarse puntos de relaciones entre un deísmo trinitario y Spinoza, en el sentido indicado, Lessing no lo tenía elaborado. Cuando Jacobi le presenta el problema, «ensaya» una vez más pensamientos que sin duda había acariciado, desarrollando su ingenio y su sentido lúdico de la polémica y del pensar. En este sentido, cf. Thielicke, H., *Offenbarung, Vernunft und Existenz*, Carl Bertelsmann V. Gütersloh, 1957, p. 106, donde se exponen las diferentes soluciones y se recuerda el carácter absolutamente desinhibido de Lessing en los diálogos entre amigos, a cuyos resultados no se sentía necesariamente vinculado. Carece de sentido además aceptar un cambio radical en las convicciones de Lessing. Pero el problema que se levanta entonces es por qué Lessing nunca jugó a espinosista con Mendelssohn (cf. *ibíd.*, 107). Quizás pudo hacerlo, pero en todo caso Mendelssohn realmente temía el uso que un enemigo de los berlineses podía hacer de esos juegos, por lo que quizás decidió negarlos enteramente. En todo caso, cabe la posibilidad de que fueran debilidades de última hora de Lessing (*ibíd.* 108), pero estas debilidades de última hora tienen por lo general un sentido trágico, mientras que el diálogo con Jacobi está atravesado de un finísimo humor, que choca

desde luego con la seriedad de Jacobi. Thielicke reconoce que sin embargo todo esto nos lleva a un subjetivismo en la interpretación de Lessing (p. 110). ¿Habría una posibilidad de solucionar la cuestión desde la cosa misma? Esto es lo que ensaya este autor en las p. 111-113. Ante todo hay que reconocer que Lessing defendía que en todo gran sistema habita un *logos espermatikos* o que es una expresión rota del *Ur-logos*. La verdad así sólo se conseguiría en momentos parciales, y la aproximación a Spinoza no sería una cuestión de humor, sino de aplicación de este principio, que desde luego en sí mismo es irónico, o mejor trágico, en el que se mezcla el humor y el dolor. Todo esto determina que «la noción de ensayo, [*tentatio*], se convierta en los labios de Lessing en una media sonrisa cuya otra mitad es seriedad» (*op. cit.*, p. 112). A esto hay que añadir que la aplicación de este método no podía menos que ofrecer una base problemática y abierta a la concepción lessingiana del mundo (p. 113), que nunca se cierra en sistema, sino que siempre apunta a una dirección abierta (p. 114). Sin duda Mendelssohn era injusto cuando cerraba incluso esa dirección del interrogar de Lessing sobre Spinoza. Pero Jacobi debía serlo cuando daba la respuesta por cerrada. En todo caso este es un tema mucho menos tratado ahora en la literatura sobre Lessing. No está presente ni en el Congreso de Ohio de 1976, *Lessing in heutiger Sicht*, Bremen, Jacobi, 1977; ni en el libro de Schilson, *Lessings Christentum*, Gotinga, Vandenhoeck, 1980; ni el de Pelter, W., *Lessing Standort, Literatur und Geschichte*, Heidelberg, Lothar Stiehm, 1972 ni —lo que es más significativo— el de Bothe, B., *Glauben und Erkennen*, Meisenheim, A. Hain, 1972, tratan el tema. Bolacher, en su excelente *Lessing: Vernunft und Geschichte*, Niemeyer, 1978, se muestra mucho más inclinado a respetar el valor histórico del diálogo de Jacobi, así como las razones que apoyaban sus pretensiones sobre Mendelssohn (cf. pp. 223 y ss).

9. «A él le corresponde —dice Wieland— el nombre de Platón en nuestros días» (a Jacobi, 2.10.1785, un poco antes de que salgan las *Briefe*).

10. Ya Lessing le había mostrado la importancia de la obra de Hemsterhuis para la cuestión del amor, en su carta de diciembre de 1780.

11. Hay que tener en cuenta la importancia del precio de estos escritos, rarísimos en Alemania, por lo que eran enormemente solicitados y «prestados». Cf. A. Gallitzin, 17.12.1780; *B*, I, 2, 245.

12. Probablemente se trata de *Simon o de las facultades del alma*, no editado hasta 1789 y que sin embargo constituye la clave para la crítica de Hemsterhuis que llevará a cabo Jacobi en las *Briefe*. Cf. Hemsterhuis, *Oeuvres philosophiques*, ed. Meyboom, 1972, p. 81, t. II. El 2.1.1781 ya ha leído *Simon*, sobre todo el discurso de Diótima.

13. Cf. a Lavater, 8 de marzo de 1781, *AB*, I, 309.

14. *Epistulae*, 40, 5.

15. «Hanc ergo sanam et salubrem», *Epistulae*, I, VIII, p. 38, 5 y ss., ep. XIV, p. 84, 1-2 de la edición de Loeb Classical (*B*, I, 2, 142).

16. Es este un problema que realmente preocupa a Jacobi. Cf. las cartas del 18.11.1979, *B*, I, 2, 219.

17. De ahí su cercanía y su lejanía de Hamann.

18. «Die fürchterliche Unmacht, hatte mich nur Schwärzer Umhüllt» (*B*, I, 2, 316).

19. Desde luego un texto perfectamente elegido para reflexionar sobre la felicidad de los locos y de la vanidad humana. Cf. *B*, I, 2, 317.

20. Cf. La carta a Reimarus, *B*, I, 2 pp. 357 y 358.

21. Carta a Gallitzin, 14 de marzo de 1782.

22. Para Lavater cf. sobre todo los libros de Maier, H., *An der Grenze der Philosophie*, 1909; Voemel, A., *J.G. Lavater*, 1923; Ginaudeau, O., *J.G. Lavater, études sur sa vie et sa pensée jusqu'en 1786*, París, 1924; Bracken, E., *Die Selbstbeobachtung bei Lavater*, 1932; el de Forsmann, J. *Lavater und die religiosische Strömmungen des 18Jhr.*, 1934; y por último el de Hasler, Th., *Lavater*, de 1942.

23. *B*, I, 2, 283. Lavater organizaba en su *Physiognomie* los diferentes tipos de rostros en clave de los rostros de los pensadores y hombres famosos.

24. «Ah, cómo los hombres se alejan unos de otros tan inhumanamente. Hablo de aquellos hombres que se elevan realmente sobre el mismo círculo. Quien no pueda con todo, entero o medio, fuerte o débil, como sea, este no es mi hombre» (*AB*, 1, 331).

25. «Die Lehre Christi ist nur Eine Wahrheit: die göttliche Würde und Erhabenheit der menschlichen Natur. Die Summe seiner Lehre: Der Mensch ist göttliche Geschlechtes, Gotes Vollkommenheit ist das letzte Ziel, dem er engegenstreben soll». Cf. Ch. Janentzky, *J.C. Lavater und der Sturm und Drang im Zusammenhang seiner Religiösen Bewusstsein*, Halle, Max Niemeyer, 1916, p. 194.

26. Citado por Janentzky; para relaciones Lavater-Jacobi, cf. pp. 212 y ss., 146.

27. Cf. Janentzky, p. 166. Cf. también las manifestaciones de 17-19 de marzo de 1781.

28. «La divinidad de la revelación y la divinidad del Universo la veo aclarada en una muy parecida divinidad. O me parece a mi mucho más difícil ser un cristiano que ser un ateo» (*AB*, I, 332).

29. «El alma santa no la encontramos entre los antiguos en ningún grado superior que en Sócrates: también él pudo decir con verdad: Mi reino no es de este mundo» (*AB*, I, 334).

30. Sobre todo el *Lebenläufer*, del que dice que le ha despertado y edificado como ningún otro libro, haciéndole salir del agujero en el que estaba desde hacía tres años, esto es, desde 1778, desde el final de *Woldemar* como nosotros sabemos. Este libro, por una refe-

rencia que tenemos de Lavater, debía de defender la posibilidad de una comunicación no natural entre Dios y el hombre, pero dentro de unos planteamientos próximos a los de la dialéctica de la personalidad de Jacobi. Cf. *AB*, 339; *AB*, 1, 340. El caso es que Jacobi sigue hablando perfectamente de este libro en su carta a Klenker, *AB*, 1, 343.

31. Como dije antes no hay que creer demasiado esa confesión de Jacobi. Además Jacobi habla aquí de «haber estado entre los filósofos», entre los que precisamente se ha sentido, si no cómodo, sí inevitablemente inclinado hasta ahora. Cf. *AB*, I, 330.

32. Aprovecharé esta nota para introducir al lector en el significado de Hamann en la cultura alemana. De ahí la extensión de la misma. Para una introducción breve, cf. *J.G. Hamann*, de S.A. Jorgessen, Stuttgart, J.M. Metzlersche, pp. 93-95. También Puppi, A., «L'inizio del cartegio tra Hamann e Jacobi», en la *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 1962, pp. 148-173. Las relaciones entre Hamann y Jacobi han sido analizadas fundamentalmente por Knoll y Ollivetti en los dos libros citados en la Introducción. Nosotros, analizamos en este parágrafo solamente la correspondencia de los amigos con anterioridad a *David Hume*. Para una introducción a las relaciones entre Hamann y Jacobi, cf. Verra, pp. 85, 174; Ollivetti, *L'esito....* pp. 32-38; Más panorámico es el trabajo de Renate Knoll, *J.G. Hamann und F.H. Jacobi*, Heidelberg, Carl Winter, 1963. Este libro comienza exponiendo el juicio de Hegel sobre Hamann y Jacobi, a quien dedicó las dos más largas recensiones que nunca hizo (cf. *Sämtliche Werke*, ed. Hoffmeister, Meiner, vol. 11). Para Hegel, el Mago del Norte es una muestra plena de «destino individual» incapaz de soportar el impulso hacia cualquier forma de universalidad. Justo en eso reside su interés. Y justo desde ahí es fácil anunciar la imposibilidad de comprensión recíproca con Jacobi (pp. 12-14). Sigue un comentario sobre la comprensión de Dilthey, quien señala mucho más en Hamann el carácter integral de su personalidad, en el que todas las dimensiones sirven a una formación individual (p. 15). Este ideal, el de una vida plena orientada hacia Dios (p. 16) es el que ha influido en Herder, y en Jacobi: la nueva religiosidad de la soledad con Dios. Hamann así inicia el movimiento que por Herder, Jacobi y Schleiermacher «ha llevado la independencia y la característica propia del proceso religioso a la conciencia científica» (p. 17). El libro despliega una visión completa de las relaciones entre los dos hombres: el origen de la amistad a raíz de la disputa de Hamann con Mendelssohn (p. 22) que Jacobi prepara en paralelo. El 13 de noviembre ya tiene todo el material de las futuras *Briefe* y sitúa a Jacobi entre los tres Juanes, junto a Herder y Lavater (p. 25). Así pues, Hamann no interviene en la formación de la filosofía de Jacobi, sino que es un aliado en la defensa. Ambos quieren encontrar agua para sus respectivos molinos. Pero en la mayoría de las veces el desacuerdo profundo se hace evidente. Así, por ejemplo, en el tema de

la verdad y la evidencia, que Jacobi entiende como evidencia subjetiva que se puede conquistar, y Hamann sólo como participación y gracia del Ser (cf. p. 27). Y sin embargo, la relación es beneficiosa para ambos y por ello la mantienen hasta el final, a pesar de las premoniciones de Herder (pp. 32 y 29). La impresión de Hamann acerca del libro sobre Spinoza debía de ser pobre, y su máximo interés fue introducir a Kant entre los acusados, para hacer despreciable la forma verdadera de la razón pura (p. 35). Por eso Hamann informa a Jacobi de todas las reacciones, y de las posiciones de Kant. Cuando la serie de recensiones negativas del libro se sucede, Hamann le recrimina que se haya mezclado con la filosofía y que no haya defendido la creencia sin exigencias filosóficas. Pasa luego a tratar *David Hume*, que veremos nosotros en el capítulo siguiente. Efectivamente el movimiento de Hamann es el que preveía Dilthey: la soledad con Dios: «Dios me comprende, Dios sólo, el verdadero amigo». Dios es un escritor y la única relación posible con él es la hermenéutica, ya no en el sentido de la comprensión de la Ilustración, como puramente interno a la razón del hombre, sino como se comprende un escritor que hace de su *Autorschaft* su propia realidad (p. 96). Y aquí la pregunta es que en el libro divino de la naturaleza o de la Biblia, ¿dónde reside el enigma, en el lenguaje o en el contenido, en el plan del creador o en el espíritu del exegeta? (p. 96). Parece sin duda que en todos los pares a la vez. Porque lo genuino para Hamann es no separar lo inseparable. Por eso Knoll acaba concediendo la razón a la tesis de Dilthey según la cual Hamann debe figurar en los comienzos de la tradición hermenéutica (p. 98). Para una mayor información sobre Hamann, cf. la obra de Metzke E., *J.G. Hamann Stellung in der Philosophie des 18 Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Burchgesellschaft, 1967. Una recopilación de los mejores trabajos tradicionales sobre Hamann se encontrará en la selección de Reiner Wild, *J.G. Hamann*, de la WBG, Wege der Forschung, vol. 511, Darmstadt, 1878. (Incluye trabajos de Rosenkranz, Dilthey, Lieb, Unger, Nadler, Metzke, Henkel, Seils, Oelmüller, Simon.) Una introducción en un idioma más asequible se puede ver en J.C. O'Flaherty, *J.G. Hamann*, Twayne Publ., 1979. Y aunque vieja, puede ser útil aún *La vie et l'oeuvre de J.G. Hamann*, de Blum, J., Alcan, París, 1912. Una obra íntegramente dedicada a la relación entre Kant y Hamann es la de Weber H., *Hamann und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Munich, Beck, 1904.

33. Sobre Herder también carecemos de estudios en España, aunque desde luego podemos leer algunas cosas: cf. *Obras selectas*, de Editorial Alfaguara, traducidas y anotadas por Francisco Ribas. Tampoco podemos aquí hacer referencia a toda la obra de Herder. Indudablemente la relación entre él y Jacobi no es tan interesante como la existente con Hamann. Por eso es comprensible que no exista ningún estudio sobre el asunto. Y sin embargo la polémica con Jacobi

determinó el principal ensayo metafísico por parte de Herder, su *Gott*, en el que demostró su escaso poder especulativo. Jacobi le contestó en algunos apéndices a la segunda edición de las *Briefe*, lo que motivó la práctica ruptura de la correspondencia. Herder editó una segunda edición considerablemente alterada pero que tampoco consiguió éxito. Que no posee esta obra una especial relevancia dentro del pensamiento de Jacobi lo demuestra el hecho de que una obra tan espléndida como la de R.T. Clark, *Herder, his Life and Thought*, Univ. California Press, 1969, no le dedique un tratamiento específico. Claro que esto no es universal. Monografías más atentas al ambiente cultural como la de Emil Adler, *Herder und die deutsche Aufklärung*, Europa, 1968, dedican una extensión considerable a la problemática de Spinoza (cf. pp. 233-287). Pero en el fondo, como el mismo Adler reconoce, el espinosismo de Herder hay que buscarlo más bien en sus *Ideen*, cuya primera parte acababa en 1784, justo cuando las relaciones con Jacobi sobre este tema rondaban el problema sin que nadie sospechara que Jacobi se iba a emplear en una defensa tan agresiva de sus puntos de vista. Desde esta perspectiva *Gott* no sería sino una presentación más desarrollada y abstracta de lo que ya se había expuesto *in concreto* en las *Ideen*. Adler, por lo demás, nos ofrece interesantes noticias sobre la tradición espinosista en Alemania antes de Herder (*op.cit.*, 238) y un análisis del panteísmo de Herder desde la noción fundamental de *Kraft aller Kräfte*. Sobre este tema cf. B. Leondaris, «Bemerkungen Kräftedialektik» en *Herder-Kolloquium 1978*, p. 157, Weimar, Hermann Böhlaus, 1980. Cf. también Schade, E.J., *Herder Schrift «Gott» und ihre Aufnahme bei Goethe*, Berlín, Germanische Studien, fas. CXLIX, 1934; Kuhfus, H., *Gott und Welt in Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Emsdetten, Lechte, 1938. Para el tema de la historia, cf. Rouché, M., *La philosophie de l'histoire de Herder*, París, Belles Lettres, 1940. Una traducción de *Gott* al inglés se encontrará en Hafner, Nueva York, 1949, *God some conversations*. También Dieterle, J.A., *Die Grundgedanken in Herder Schrift Gott und ihr Verhältnis zur Spinozas Philosophie*, Gotha, 1914, y Hoffart, E., *Herders «Gott»*, en Bausteine der deutschen Literatur, Halle, 1918; Libner, H., *Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders*, Weimar, Arion, 1960. Un ensayo en este mismo colectivo sobre las relaciones entre Jacobi y Herder, pero en un campo ajeno a nuestro interés actual es el de A. Springert-Liepert, *Kleinbürgerlich und Bürgerlich-liberal. Zur Beziehung Herder-Jacobi in der ächtziger Jahren*, íd., pp. 138-188. Este congreso, sin duda el más reciente sobre Herder, no ha dedicado a *Gott* ni un solo artículo. El mejor tratamiento de todos los temas de filosofía de la naturaleza es el de Dreike, B.M., *Herder Naturauffassung in ihrer Einfluss durch Leibniz's Philosophie*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1973.

34. Efectivamente, en el entreacto ha muerto su tercer hijo y su esposa (I, 375-376) y ha realizado a instancias de sus amigos una

estancia en Weimar, con Goethe y Herder (I, 377). El resultado, según confesión propia, es que se siente tan sano como no lo había estado hacía mucho tiempo. No hay que entender esto como una paradoja: la presencia de los difuntos se despliega en un recuerdo amoroso sin contradicciones. El propio Jacobi nos dejó una defensa de la relevancia de estos acontecimientos en su último apéndice a las *Briefe*.

35. A partir de ahora lo fundamental de la correspondencia es que Kant aparece continuamente en el punto de mira de los dos hobres y poco a poco se convierte en el centro de la polémica. En cierto sentido se puede decir que de una manera desorganizada las cartas de la época anticipan un ataque que tardaría mucho en realizarse. Así, Hamann informa a Jacobi en octubre de 1785 de que Hamann, aunque se dispone a refutar a Mendelssohn, tampoco entiende el análisis que Jacobi hace de Spinoza (III, 88-89). Hamann se ofrece para visitar a Kant y recomendarle que prepare una buena respuesta a la obra de Mendelssohn. La carta de noviembre informa que Kant, ahora ya después de haber leído las notas de las *Briefe* sobre él, se encuentra muy enojado, sugiriendo dar tiempo al tiempo. Jacobi no retrocede: «Dígame, querido, si usted cree que al autor de la *KrV* le pasa lo que a Mendelssohn: que no comprenda mi exégesis del texto de Spinoza ni el texto mismo. He vuelto a tomar la *KrV* y no puedo pensar sino que a esta exposición le subyace una sofistería» (IV, 3, 198). El 22 de noviembre confiesa que quiere escribir algo sobre Kant, quizás lo que está en la base del Apéndice de *David Hume*. Hamann quiere ahora calmar a Jacobi, informándole que Kant le ha confesado no saber nada de Spinoza ni haber tomado nada de su sistema, que está contento con el libro de Jacobi y que desea mantener la paz con todos (IV, 3, 114). El 14 de diciembre insiste: Kant no se alineará con Mendelssohn porque no está contento con su obra y porque tiene mucho trabajo (*ibíd.*, 116). Cuando Mendelssohn muere, Hamann le aconseja a Jacobi tratar las cosas con frialdad (IV, 3, 132) para ganarse el respeto del público. Las agresiones hacia Kant comienzan en las pp. IV, 3, 174. Decididamente, prepara la segunda edición de la *KrV*. Mendelssohn le parece una ilusión, pero tampoco es amigo de la otra parte en liza (IV, 3, 191). «Es un hombre de nobles talentos con buenas y nobles convicciones», le dice Hamann (IV, 3, 202), y su imparcialidad no debe intranquilizar a Jacobi. El consejo es preparar la segunda edición del «Spinoza-Buchlein» (p. 205) y desarrollar el acuerdo con Winzemmann (IV, 3, 233). Jacobi, como siempre, impondrá su especial ley y no tendrá en cuenta las orientaciones de su amigo, vecino de Kant y, por tanto, dispuesto a la paz personal, aunque no desde luego a la cesión filosófica. Su moderación proviene de su comprensión de que Jacobi no sabe distinguir estos dos terrenos con claridad.

Capítulo V

SPINOZA VIVE EN KÖNIGSBERG

1. Introducción

Nos toca estudiar ahora al Jacobi conocido por todos, el Jacobi traducido a todos los idiomas,[1] el que se reconoce como decisivo para la historia efectual de la filosofía kantiana en Alemania,[2] el que al sacar a escena a Spinoza, introdujo toda la gama de problemas que hoy reconocemos como los típicos del idealismo,[3] el que adquirió la suficiente importancia como para que Kant se aviniera a discutir con él y defender su proyecto de Ilustración,[4] el que provocó con cálculo la polémica del ateísmo que alteró sustancialmente el rumbo de la filosofía alemana y obligó a Fichte a guardar silencio sobre su filosofía,[5] el que ha sido considerado como el antecedente más directo de la filosofía de la vida.[6]

Y sin embargo hemos mostrado hasta ahora un Jacobi secreto. Él mismo no deseaba hacer transparente toda esta corriente subterránea de su pensamiento, que a pesar de su carácter fluido le servía de fundamento a su reflexión. Justamente esa base insegura, incapaz de hacerse sólida, exigió la destrucción de la racionalidad para sobrevivir. Por tanto, ese Jacobi secreto nos da el auténtico significado de este Jacobi público que ahora nos toca estudiar. En esta voluntad de unir las dos caras de su producción cultural se manifiesta, a lo que creo, la originalidad de mi trabajo. El

siguiente texto a Haefeli puede ayudarnos a establecer esa conclusión:

> Me repetía esto continuamente: el hombre tiene que desesperar para encontrar la verdad, antes de que ésta se le descubra. Si esto significa hacer penitencia, entonces hace ya mucho tiempo que la creencia se debería haber apoderado de mí. Una necesidad aguzó mis ojos y el sentimiento para penetrar en semejantes sufrimientos, y he visto cómo hombres de los que no se suponía, estaban angustiados por la duda en lo más profundo de su corazón. ¿Qué será el fin de todo esto? Si hubiera constancia en la increencia ya estaría decidido a entregarme, pues el pensamiento de estar vendido y desterrado a este mundo, y de poseer la razón como un regalo de un ser malicioso me amarga hasta un grado que me podría quitar la vida [11 de mayo de 1788, *N*, 94].

La razón es un regalo de un dios malicioso porque nos hace sentirnos desterrados en un universo donde sólo prima la necesidad; porque es fuente de desesperación y de muerte. Desde esta base y experiencia vital surgen las *Briefe*, esto es, el Jacobi público. Ahora nos resta otorgar coherencia, unidad y lógica a su obra, vinculando el Jacobi secreto y el público, el hombre y el filósofo, verle la carne a la especulación y la sangre filosófica a la vida privada. Ya no se trata de seguir las indicaciones de Jacobi sobre la interpretación correcta de Kant, ni sobre la manera de superar el espinosismo; no se trata de comprender la razón de la especulación del joven Fichte o del joven Schelling. Ahora el proyecto se cierra interno sobre Jacobi: se trata de entender qué problema fuerza a la negación de la racionalidad sensible y finita de Kant, cuál es el origen de ese salto más allá de la razón finita. Se trata, en una palabra, de comprender la totalidad del proyecto jacobiano.

Pero se preguntará, ¿tan importante es esa filosofía en sí misma? El historiador de las ideas tiene el saludable hábito de valorar las propuestas en la medida de su incidencia histórica, en sus repercusiones sobre el futuro o incluso sobre el presente que alberga al mismo historiador. Desde esta perspectiva se ha tendido a pensar que Jacobi era importante en las *Briefe* por su polémica, no por su propuesta. Pero me inclino a pensar que esto fue así porque no se comprendió lo que las propias *Briefe* ocultaban e incluían de manera implícita, a saber: el carácter legitimador y racionalizador de la

primera reflexión *ad intra* de la vida burguesa sobre sí misma. Todo ello exige tratar a Jacobi por sí mismo, cambio de perspectiva que ya ha sido reclamado por otros estudiosos.[7] Porque hasta ahora se pensaba que la influencia de nuestro autor era meramente negativa. Se había pensado incluso que la posición de Jacobi hacia Spinoza era meramente crítica. Nosotros hemos visto que albergó como propio el pensamiento de Spinoza durante la mayor parte de su vida filosófica, y que incluso en su última época no se puede comprender su propuesta sin reparar en la reactualización de la doctrina de Spinoza desde terrenos antropológicos y epistemológicos[8] vinculados sobre todo al problema del instinto y de la intuición. Entonces se estrechan los lazos con Fichte (que eleva a central también el concepto de *Triebe*); pero se descubre que Jacobi transciende al idealismo y exige una conexión con la otra tradición clásica alemana, la llamada tradición irracionalista de Schopenhauer de Kierkegaard y de Nietzsche.[9]

Cuando le seguimos la pista desde el principio, valoramos a Jacobi como la primera reacción irracionalista consciente que conoce la cultura burguesa.[10] Y entonces descubrimos con asombro que él va a ofrecer el modelo estructural de las siguientes reacciones. Pero reacciones, ¿ante qué? Ante todo lo que signifique una comprensión del universo dominada por la ciencia y la racionalidad compatible y homogénea con ella, ante un único modelo continuo de racionalidad que sostenga todas las dimensiones de la vida humana. Reacción que va a luchar por instaurar una heterogeneidad esencial entre los modelos de aproximarse al mundo corpóreo de la ciencia y los que nos permiten acceder a los fenómenos humanos, sean personales o sociales. Pero también reacción ante el humanismo absoluto de lo mejor de Goethe, que por veneros secretos y profundos venía a coincidir y confluir con el criticismo más genuino. Aún más, reacción ante el mundo burgués incipiente, lleno de frialdad, dominado por el mercado, la objetivación y el cálculo, considerado de manera mítica como la auténtica naturaleza de la realidad sensible y material del hombre, y, por tanto, reacción que meramente se limita a negarlo dentro de la gran y baldía negación universal de lo sensible.

Frente a su primer rival, un ideal de racionalidad internamente vinculado al estudio de la naturaleza, como era el kantiano, opondrá una teoría de la intuición y de la realidad que será aceptada con mayores o menores transformaciones por los idealistas posteriores y por los irracionalistas posteriores;

frente al humanismo de Goethe, simbolizado por el poema *Prometeo*, Jacobi va a proponer un hombre que participe de la sustancia y de la vida divina sólo en su espiritualidad, no en su corporeidad, como es típico de la gran tradición pietista, cuyo origen hay que situar en los grandes movimientos religiosos con que alborea la modernidad en Europa;[11] frente a ese mundo burgués de la objetivación y frente a toda responsabilidad social transformadora, Jacobi va a oponer una vida dominada por los sentimientos, las relaciones simpáticas profundas e inexpresables que testimonian la comunidad de las almas, un mundo dominado por la revitalización de los valores místicos internos a la espiritualidad cristiana; por último, frente al mundo de la revolución burguesa, Jacobi no nos va a proponer el régimen autocrático realmente existente, sino un régimen político tradicional idealizado en el que es posible el progreso material atemperado con el mantenimiento de las instituciones garantes de la interioridad humana, como la religión, la familia, etc. Pero lo importante es que la obra que vamos a analizar significa el primer momento ordenador de todas estas propuestas, el vehículo más formidable de su propaganda, la presentación homologable de las mismas respecto de la filosofía real de la época, el vehículo que concedió a Jacobi el puesto central en la vibrante polémica de su tiempo. Ante esta obra deciden formarse tanto los que con entusiasmo emprenden la tarea de la reconstrucción de la razón, como los que bajo su liderazgo, que reúne todos los espíritus antikantianos de la época, se aprestan a señalar, con toda la agudeza de que son capaces, la vanidad de los intentos idealistas que el mismo Jacobi ha propiciado con su ataque a la razón crítica. Por eso es relevante esa obra y por eso obliga al historiador de las ideas a no considerarla como una mera polémica, ni como un tratado epistemológico,[12] o religioso,[13] o prerromántico,[14] o por su relación con el idealismo posterior,[15] sino en su totalidad, en su coherencia y en su juego dentro del mundo que le tocó vivir y dentro del pensar organizado del autor que la creó. Ante ella da igual el punto de partida que elijamos, porque inevitablemente se transciende a sí mismo y nos lleva a la voluntad del autor que lo determina. En todo caso, el mundo que acabamos de describir en los cuatro capítulos anteriores se hará transparente en cada línea de nuestro comentario.

He llamado a este capítulo «Spinoza vive en Königsberg» porque testimonia perfectamente el espíritu de Jacobi, su vo-

luntad de denunciar ante todo la filosofía de Kant como un cripto-espinosismo, lo que motivará desde luego que todos los idealistas intenten salvar el criticismo desde el pensamiento de Spinoza. Creo que Jacobi estaba en lo cierto por lo que respecta a las tesis de Kant y de Spinoza que a él le interesaban, esto es, aquéllas que apuntaban al mantenimiento de un escepticismo acerca de la esencia de la persona divina, acerca de la cosa en sí, de la sustancia o de la *natura* como *Realwesen*. Pero en Jacobi, esta asimilación de Kant a Spinoza venía reforzada e incluso impuesta por su propia experiencia filosófica, que creció en la filosofía apoyándose en esas dos muletas a un tiempo. Por eso dedicaremos toda la segunda parte de este capítulo a esa reconstrucción del espinosismo con elementos kantianos que ya se dibuja en las *Briefe*, para así preparar el gran ataque que se producirá en el Apéndice de *David Hume*, que será la obra que analicemos en nuestro próximo capítulo.

2. La polémica con Spinoza

Puesto que ya tratamos de la vivencia real de la relación amistosa con Lessing, veamos ahora la refundición filosófica de su autor.[11] ¿Quién es el enemigo en la polémica sobre el auténtico sentido de la doctrina de Spinoza? ¿Lessing, Spinoza, Mendelssohn? Es difícil decirlo. Pero vamos a intentar una respuesta distribuyendo papeles en este diálogo a cuatro bandas. Y para eso procedamos por orden de antigüedad. ¿Quién es Spinoza para Jacobi? Esta pregunta tampoco permite una respuesta inmediata y simple. Pensemos sobre todo que las *Briefe* poseen un despliegue cronológico que lleva consigo una profundización paulatina en los temas que tratan. El caso de la exposición de la doctrina de Spinoza no es ajeno a este proceso. Antes bien, podemos decir que a medida que avanzan las *Briefe*, vemos con toda claridad cómo progresa la profundidad con que Jacobi se enfrenta al filósofo holandés. Tenemos al menos cuatro momentos de este proceso de clarificación: 1) La conversación con Lessing. 2) El diálogo ficticio entre Spinoza y Hemsterhuis. 3) Contestación a las consideraciones de Mendelssohn. 4) Las tesis sobre la libertad del hombre de la segunda edición de las *Briefe*. Vamos a ir presentando brevemente estos momentos para comprobar cómo Jacobi va aclarando progresivamente su posición frente a Spi-

noza y va ganando capacidad para iluminar dónde está el verdadero punto de ruptura con su filosofía, al mismo tiempo que para proponer lo que le parece su aspecto oculto pero fundamental: la doctrina de la intuición y del *amor dei.*[17] Estos detalles, frente al determinismo del primer libro de la *Ethica*, hacían perversa y atractiva al mismo tiempo la figura de Spinoza para una mentalidad como la de Jacobi. De ahí que el momento inicial de enfrentamiento sea una solicitud de ayuda a Lessing para luchar contra ese fantasma del espinosismo, sentido por Jacobi como una íntima amenaza. Hay aquí un problema que debe ser analizado. Pero vayamos para ello a la exposición de nuestro primer punto.

2.1. *¿Por qué una ayuda contra Spinoza?*

Jacobi nos refiere en diversos momentos de su obra una experiencia que le aterrorizó desde pequeño y que le acompañó durante todo el resto de su vida, si bien se convirtió en la madurez en una experiencia plenamente controlable. Se trataba del vivo sentimiento de repulsa ante una situación en que la propia personalidad se extiende sobre un tiempo infinito, sin principio ni fin, sin descanso ni tregua, siempre integrando existencia, pero nunca reposando. Ya describimos con todos sus matices esta experiencia al referirnos a las novelas de Jacobi, sobre todo a *Allwill.*[18] Aquí nos basta preguntarnos: la experiencia terrorífica[19] que siempre persiguió a Jacobi, ¿acaso no es la que el propio Spinoza conceptualiza?, ¿acaso no identifica Jacobi ambas experiencias, como si fueran sólo una, con la del negro escalofrío de una existencia eterna y permanente que equivale a la nada, puesto que nunca se siente satisfecha? ¿Y no hace del espinosismo la tentación de la razón sensible que se quiere autónoma, indefinida, demostrativa y que en esta progresión indefinida acaba perdiéndose a sí misma en el concepto contradictorio de un ser que es *causa sui*? ¿No había en ambas formas de vida una continua recurrencia a un más allá sin fin donde nunca se obtiene la meta deseada? Por lo demás ya sabemos hasta qué punto esta era la lógica del Sturm und Drang. Dejemos de lado el hecho de que el motivo determinante de la llamada de auxilio a Lessing es el poema *Prometeo*, de Goethe, el mayor de los *Stürmer* en aquel momento y de quien Jacobi ya se había distanciado en *Allwill.*[20] Simplemente debemos apuntar que

el enfrentamiento con Spinoza surge en la lógica del enfrentamiento a Goethe. Y aunque no podemos repetir todos los problemas de la relación entre Jacobi y Goethe[21] ni estudiar las relaciones con los místicos franceses del XVIII,[22] podemos preguntarnos: ¿qué tiene que ver Prometeo con Spinoza y con la filosofía cristiana?

En principio, *Prometeo* es una blasfemia. Porque no sólo se expulsa a Dios de la tierra, sino que además se proclama que Dios envidia al hombre y que si los hombres recuperaran su cordura, los dioses morirían. Este canto a la autonomía del hombre, que bajo la figura del Titán se nos aparece como un autocreador en la misma dirección del ideal de Woldemar, contrapone la actividad libre de lo que es natural con el «torpe cabeceo de los dioses». Pero hay algo más. Se canta a una nueva divinidad superior: el Tiempo omnipotente, el hado sempiterno: la oscura necesidad. La negación de la divinidad que dormita, la afirmación del «yunque de la necesidad», de la creatividad interna de la vida que se despliega sin descanso, sin reposo, tan eterna como esa continua existencia que asusta a Jacobi, todo era lessingiano. Pero en Goethe mostraba su aspecto espinosiano. Así las cosas, ¿cómo un pensamiento indudablemente religioso como el de Lessing había solucionado esta antinomia entre necesidad y divinidad?[23] ¿Cómo era sufrible la representación de un continuo fluir de la existencia sin ningún reposo en el regazo de una divinidad personal? Esta era la preocupación máxima de Jacobi. Lessing debía haber encontrado la forma de hacer compatible su afirmación de la imperfección actual de la existencia, su búsqueda de la perfección, con la existencia de un Dios real en el que reside ya la perfección desde siempre. Pero en el fondo, ambas dimensiones estaban presentes en Spinoza: la afirmación de una naturaleza que se despliega en un tiempo infinito y una divinidad en cuya intuición amorosa reposamos contemplando sus ideas y escapando a la corriente frenética del tiempo y del devenir.[24] Entonces la cuestión es ver cómo había sintetizado Lessing ambos aspectos de Spinoza. Jacobi buscó ayuda en Lessing porque él no veía posible mantener en el espinosismo estos dos aspectos a la vez. Su teoría del salto mortal tiene aquí su más profunda explicación: era preciso mantener sólo al Spinoza de la intuición intelectual y del *amor dei* y rechazar el Spinoza que exige mediar esta su última doctrina cuasi mística, por una teoría del saber que lleva a una teoría de la sustancia contraria a la afirmación

básica de toda mística: a la búsqueda continua e infinita de mediaciones insatisfactorias. Este es el contexto de la conversación con Lessing con que se abre el libro.

Pero repito, no debemos pensar que la escena que nos descubre Jacobi es real. Como vemos, tiene demasiadas connotaciones como para que sea un amasijo inocente de detalles. Es, por tanto, una escena literaria. Jacobi se había ejercitado en este tipo de escenas en sus novelas y cartas. Con ello, cuando Jacobi hace decir a Lessing que el *Prometeo* de Goethe le resulta familiar, no hace sino presentarnos al bibliotecario de Wolfenbüttel, el más representativo de los ilustrados berlineses, como el portavoz del Sturm und Drang. De hecho era así: Herder estaba de acuerdo con los planteamientos de Lessing y con este papel entrará a jugar en esta polémica.[25] Y sin embargo Jacobi quería encontrar en Lessing una ayuda contra Spinoza. ¿Son sinceras estas palabras? Con Jacobi la categoría «sinceridad» apenas tiene sentido. De lo que se trata es de entender qué significa una ayuda contra Spinoza. Cuando Lessing reconoce que no hay otra filosofía que la de Spinoza, aún queda un gran margen de posibilidad de acuerdo con Jacobi. Porque el primer paso para luchar contra Spinoza, tal y como Jacobi entiende esta extraña lucha, es reconocer que estar contra Spinoza exige una superación de toda filosofía. Luchar contra Spinoza adquiere así un sentido paradójico: significa ante todo reconocer frente al ingenuo Mendelssohn que la filosofía de Spinoza es la única coherente: esto es, significa darle la razón al filósofo holandés. Dentro de la perfecta ordenación teatral de la pieza, Lessing ayuda a Jacobi sobre todo por la defensa de Spinoza que realiza. De ahí que los auténticos enemigos de Jacobi se empeñaran en demostrar que Spinoza es incoherente o que es compatible con la afirmación de una divinidad personal. Mendelssohn quedará mal ante la historia por sus intentos sucesivos y frustrados por demostrar todo eso. Lessing mismo prepara la lógica del salto mortal al proponer su premisa: el espinosismo es la única filosofía posible. Desde aquí, toda la batalla a favor de la divinidad que requiere la mística cristiana se convierte necesariamente en extrafilosófica.

Debemos definir, sin embargo, las características de esa lucha. Porque no debemos caer en el peligro de concretar este desplazamiento hacia un terreno extrafilosófico como una posición irracionalista e incomunicable. Baum ha llamado la atención sobre el hecho de que el salto mortal es sólo una

primera caracterización de distanciamiento de Jacobi frente a la tradición.[26] Este distanciamiento llegará a matizarse posteriormente hasta pasar a ser una posición filosófica que se pretende fundamentada. Podemos afirmar que este proceso de matización y fundamentación filosófica va a consistir en una vinculación con la tradición empirista inglesa, fundamentalmente Reid y Hume,[27] por una parte, y con los primeros escritos kantianos, concretamente con el *Preisschrift* de 1762 y con *Der Einzige Beweisgrund*[28] por otra, coincidentes en una crítica radical a la filosofía racionalista y en una defensa de la primacía de la existencia inmediatamente dada en la intuición sobre los conceptos destinados a ordenarla y sistematizarla. Y desde esta perspectiva se puede afirmar que la filosofía de Jacobi es una filosofía sobre la mística cristiana, destinada a fundamentar las actitudes místicas como elemento básico del cristianismo; actitudes que Jacobi veía reflejadas en el último libro de la *Ethica* de Spinoza y que ahora, separadas de los principios racionalistas de los primeros libros de la *Ethica*, se sostenían en una filosofía pseudoempirista. Pero este proyecto sólo adquirirá madurez a partir de *David Hume*.[29] De ahí que la actitud de Jacobi en las *Briefe* deba ser definida diciendo que él desea marcar un punto de separación radical respecto de la filosofía tradicional, elevada a la perfección por Spinoza, y que si se tiene esta filosofía por la única, entonces él está fuera de toda filosofía. Pero Jacobi tiene mucho que decir para fundar su posición. De ahí que al acusarle Mendelssohn de enemigo de la razón, Jacobi contestará con su alineamiento dentro de la tradición filosófica antirracionalista, modelando una teoría de la razón —que podríamos decir de la razón mística— perfectamente defendible filosóficamente, en su opinión.

Pero mientras tanto, la preocupación del primer Jacobi es caracterizar esa filosofía racionalista. ¿Cuál es su espíritu? El primer punto a destacar, y en el que Jacobi insiste repetidas veces, es su afirmación del *Ex nihilo nihil fit*.[30] Y desde la presente perspectiva, lo más significativo del punto es la negación de la creación cristiana, en la que Dios produce desde la nada la propia sustancia de la cosa finita, dando lugar a una finitud ajena a él. Frente a esta doctrina, el espinosismo niega la diferencia sustancial entre lo finito y lo infinito. Hace de lo finito una limitación de lo infinito, un aspecto suyo. El conjunto de todos los aspectos finitos nos da de nuevo lo infinito. No hay dos sustancias, sino sólo una existencia ya con-

siderada limitada o ya considerada en su conjunto. La consecuencia de todo esto es la imposibilidad de discurso sobre esa sustancia única considerada en sí. En tanto que unidad, no posee determinación alguna, no es un ente, no tiene propiedades concretas, no podemos hablar de ella. Vidal Peña[31] ha visto muy bien el aspecto crítico de la teoría de la sustancia de Spinoza y está acertado en atribuirle una función que prácticamente anticipa el problema de la cosa en sí kantiana.

Lo segundo importante es que lo infinito mismo no puede ser representado. Podemos intentarlo. Para ello sólo podemos partir de nuestra posición finita. Y elevarnos limitación tras limitación indefinidamente. Así pues, estamos ante un proceso doblemente infinito: no podemos representar una causación desde la nada; por eso proponemos una causa para todo ser; con ello tenemos una cadena infinita de causas que se otorgan el ser. Pero eso tampoco es representable y entonces tenemos necesidad de un ser que sea *causa sui*. Pero como este ser sólo nos aparece como punto final y como entre él y las demás cosas finitas no puede haber saltos, lo que realmente tenemos es la representación de la unidad de ser de todo lo finito. La filosofía racionalista, en las *Briefe*, filosofía *tout court* para Jacobi, consiste en mantener como proposición básica la siguiente: «No podemos aceptar como explicativa una causa a partir de la nada, sino sólo la unidad del ser de lo finito, a partir de una continuidad sustancial con el ser que es "causa sui", el cual entonces no puede ser representado sino en los seres finitos en los que se derrama y despliega». Pero la premisa menor es mucho más breve: «Es lo mismo el pensar y el ser: lo que no puede ser pensado, no puede ser». De ahí que si la anterior premisa mayor nos es impuesta por nuestra capacidad de pensar y por nuestra forma de explicar, entonces tiene que ser una auténtica expresión del ser. Se eleva así la capacidad de representar explicativamente, de buscar causas, del pensar mediato, a único criterio de posibilidad de lo real. El adverbio «explicativamente» es fundamental. Porque se trata de considerar como única realidad posible la que podemos explicar, aquella de la que podemos dar su causa, aquélla cuya posibilidad de existencia comprendemos.

No hay una realidad que pueda aceptarse como dada si no comprendemos su posibilidad. Es la definición de conocer como «dar causa» la que aquí triunfa. Según esta posición, sólo lo que queda mediado por su determinante llega a ser

objeto para nosotros. Y lo que entonces añade Jacobi es que si esto es la filosofía, él quiere situarse al margen de ella por el carácter limitativo de su punto de vista, que exige despreciar aquel tipo de realidades de las que no podemos dar una causa, pero de las que es imposible negar su existencia. Sobre este supuesto eleva Jacobi su filosofía de la mística. Y si bien en cierta parte tenía razón respecto de los excesos de la valoración espinosiana de la explicación racional-causal como única forma de conocimiento real, en modo alguno el suyo (el salto mortal más allá de la razón) era el único expediente que permitía salir de dicha posición. La solución kantiana madura, que venía a hacer del espinosismo un ideal regulativo de la práctica científica, pero que reconocía el aspecto secundario del discurso conceptual respecto del conocimiento intuitivo y primario de la existencia sensible, va a ser explícitamente rechazada por Jacobi que, desde luego, no se anduvo con muchos matices respecto de Kant, acusándole de espinosista de una manera menos que directa pero más que implícita.

Desde este primer punto se sigue de manera clara la calificación de la filosofía de Spinoza como determinista, contemplativa y espectadora. ¿Qué relación existe entre ambos conceptos? Jacobi es muy sutil en todo este punto, y su máxima preocupación es la demostración de que, para el espinosismo, la noción de libertad carece de sentido. El punto de partida es éste: puesto que no hay sino causas que se desprenden de la sustancia única determinante, el pensar no interviene en esa determinación sino como un mero conocimiento de la misma, como una reflexión sobre ella, como su registro o reflejo. Es una especie de resultado espúreo, un efecto, una reproducción en la conciencia de lo que sucede en lo real, pero que en modo alguno sobredetermina el proceso de lo real, sino que solamente lo acompaña. Obviamente, esto supone —aquí hay un punto débil en la exégesis de Jacobi que Mendelssohn le echará en cara— que la relación causal es una relación mecánica desarrollada esencialmente en la extensión y que las relaciones de ideas no son relaciones «causales» sino sólo «conciencia de relaciones causales»: en una palabra, supone que la extensión es un atributo originario y el movimiento y el reposo los modos originarios y, consiguientemente, pensamiento, voluntad y entendimiento sólo atributos y modo derivados, reflejos. El hecho es que, si bien Spinoza no defiende esta teoría, la tiene efectiva e implícitamente en cuenta al ex-

poner su concepción de las relaciones entre cuerpo y alma en el hombre. En esta parte de su filosofía se cumple escrupulosamente esta prioridad del cuerpo, del movimiento y del reposo sobre su reflejo en la conciencia, sobre el alma, en tanto mera idea de estos movimientos corporales. Lo que entiende Jacobi por determinismo juega fundamentalmente en este terreno. Porque desde esta perspectiva el alma pierde toda sustancialidad propia. Y desde luego Spinoza no está interesado en modo alguno en defender este realismo sustancial del alma humana, que es lo que de hecho busca Jacobi. Esta es la posición que denuncia en el tomo IV, 1, 6-7: «El pensamiento no es la fuente de la sustancia, sino que la sustancia es la fuente del pensamiento. Por ello se debe aceptar como lo primero y previo al pensamiento algo no pensante, algo que debe ser pensado como previo a todo, aunque no exista totalmente en la realidad, sino en la representación, la esencia o la naturaleza interior». El alma pierde así toda posibilidad de intervención sobre el cuerpo. Su esencia es representar lo externo, las relaciones entre los cuerpos, su deseo por reunirse o su aversión por separarse de ellos, movimientos todos que pueden analizarse en términos de causas eficientes. El hombre haría lo que hace y después lo piensa, y no al revés. Tenemos aquí la conceptualización de los problemas de las cartas a Lavater de dos años antes. Lo que Jacobi pregunta entonces es ¿qué significa hablar de proyectos de la vida humana? ¿Cómo representarnos así la vida humana? Este era justamente el final de la carta a Lavater: ¿Hacemos lo que queremos? ¿Podemos decidir nuestra vida?

El salto mortal se plantea ante este choque frontal entre los resultados lógicos de la filosofía de Spinoza, por una parte, y las bases evidentes de la conciencia de la vida y de la propia decisión de estabilidad, por otra: si este caos de pensamientos contradictorios es el final de la voluntad de explicar la vida, es preciso darle la espalda y vivirla sencillamente, sin buscar explicaciones y causas. De aquí surge también en Jacobi un programa crítico que tiende fundamentalmente a limitar las pretensiones explicativas de la razón. Pero este programa crítico frente a la vieja metafísica, sólo aparentemente se asemeja al kantiano. Primero, está motivado por intereses totalmente diferentes. Se busca ante todo la reconciliación con la representación tradicional y religiosa del mundo, no la reconciliación de la razón consigo misma, exigida por el escándalo de los sistemas contradictorios entre sí. Y sin embargo

no podemos decir que a Jacobi no le interese la verdad. Al menos le interesa demostrar la verdad del error de Spinoza, y es sincero su escándalo frente a la descripción de la vida subjetiva que hace Spinoza. Pero esto no es lo fundamentalmente diferente respecto a Kant. El asunto central reside en otro punto.

2.2. *Explicación y revelación de existencia*

La clave reside en que Jacobi quiere limitar de una vez el ámbito de la explicación causal humana, pero no el ámbito del conocimiento humano. Y la diferencia que se deriva de aquí es la fundamental: mientras que Kant analiza el ámbito explicativo-causal y del conocimiento a la vez, dejándolos indefinidamente abiertos, provisionalmente limitados siempre por el punto focal de una representación subjetiva ideal, Jacobi cierra el ámbito explicativo-causal, pero precisamente con un conocimiento —no con una idea— que por sí mismo se presenta como objetivo y real aunque inexplicable y, por tanto, con capacidad propia e inherente de fijar los límites a todo lo causalmente explicable. Y ésta es la misión de la no-filosofía: limitar el orden de las explicaciones causales por un conocimiento que sea inexplicable. La condición del éxito de esta tarea es que ese conocimiento inexplicable lo sea realmente, esto es, refiera a una realidad existente y no sea inexplicable de forma provisional, como todos los objetos que se pueden encontrar en un límite dado de la experiencia kantiana, sino definitiva y esencialmente inexplicable para la mente finita del hombre.

Intentemos comprender lo que dice Jacobi separándonos un poco de su propio camino. El problema es el del programa fundacionalista del conocimiento que puso de moda Descartes. Para Jacobi dicho problema se plantea en estos términos: si nuestra única pretensión es explicar, entonces tenemos que buscar una causa para toda causa y esto nos lleva siempre a la fijación de un ámbito unitario de sustancialidad y de método. Esto es justamente lo que hace el espinosismo. Pero, ¿por qué ha de ser ese nuestro proyecto? ¿Por qué no ha de ser solamente revelar la existencia, describir lo que hay, lo que existe de manera inmediata y se nos da de cualquier manera posible? ¿Acaso no buscamos la explicación de lo que existe? Pues veamos en primer lugar lo que existe, dice Jaco-

bi. Pensar su posibilidad, descubrir su causa, eso es siempre un acto derivado. Y se puede dar el uno sin el otro. Y entonces ¿podemos decir, o no, que conocemos lo que simplemente se nos da como existente? Para Spinoza esto era imposible, pues para él conocer no es saber de una existencia, sino saber de la posibilidad de una existencia, esto es, conocer la causa que la hace posible. Se trata aquí de distintos enfoques y valoraciones de la esencia de la razón. Para Jacobi, conocer la presencia real es más que, y previo a, conocer la posibilidad desde la causa, porque la causa es un mero concepto probable obtenido por reflexión conceptual, mientras que la existencia es el testimonio ante nosotros del propio ser de la cosa. Desde esta perspectiva, la efectividad es más que la posibilidad, como también lo afirma la modalidad kantiana. Para Spinoza, sin embargo, la causa era algo más que un concepto obtenido por abstracción. Se trata más bien de lo real que otorga el ser al efecto. Posibilidad aquí no es menos que efectividad, sino lo que es necesario para que la propia realidad exista; esto es, equivale a necesidad, a condición de posibilidad para la presencia de algo. En este sentido, su noción de conocimiento causal hacía que fuera redundante el conocimiento directo de existencia. Estamos así ante una teoría de la causalidad extraída de los empiristas, en el caso de Jacobi, y ante una teoría de la causalidad preempirista, en el caso de Spinoza. Quizás por eso el programa fundacionalista queda invertido en Jacobi: ya no se trata de encontrar un fundamento último pensando una causa que explique toda posibilidad de la existencia y que sea por tanto una *causa sui*, sino de encontrar la existencia que se presente de manera inmediata sobrepasando la mera posibilidad de todo lo pensable. Si el de causa es un mero concepto producido por abstracción, no será de extrañar que algunas realidades se nos puedan presentar de tal manera que sea imposible encontrarles una causa; esto es, que sean inexplicables en términos humanos. Y esta es la clave de la diferencia entre el proyecto de Jacobi y el proyecto kantiano: mientras que el primero encuentra incompatibles el ideal de explicación y el ideal de revelación de la existencia, el segundo consigue su engarce perfecto. Pero posteriormente veremos cómo.

Ahora nos interesa explicar brevemente por qué llegaron a ser incompatibles para Jacobi. Y hemos de contestar en resumen: por la sacralización del momento de la presentación de la existencia, por su conceptualización en términos de re-

velación. ¿Cómo existe lo finito, lo individual, lo que se nos presenta? Jacobi contesta: como es imposible buscarle una causa determinante, porque esto nos llevaría al infinito tras un camino infinito de causas parciales, lo único que podemos afirmar es su existencia misteriosa, milagrosa, como si surgiera de la nada. La negación de una causa explicativa *última* se confunde con la inexistencia de causas; la necesidad de colocar un momento sin causa concreta representable al comienzo de la serie se confunde con la inexistencia de causas. Puesto que el programa explicativo está descabezado, como también reconoce Kant, no se aplica nunca, concluye Jacobi. Surge así la propuesta de que cualquier realidad inmediata presente es un milagro explicativamente hablando, y para nosotros es como si surgiera de la nada. Es una revelación o una creación desde la nada. Así pues, si hacemos la pregunta: ¿cómo existe lo finito?, se nos contestará: existe inmediatamente, se nos revela creado desde la nada. Cada objeto concreto nos presenta el misterio insondable de la existencia. Se niega así el proceso mediador, porque en el fondo nunca es explicativo *radicalmente*. ¿De qué nos serviría elevarnos a una causa dada, si tenemos que repetir la pregunta? La única manera de poner fin a todo esto es afirmando el surgimiento misterioso, incluso según su sustancia, de al menos una cosa. Pero una vez que lo afirmamos de una cosa, tenemos que afirmarlo de todas. Porque, ¿quién puede realmente hacer surgir una sustancia desde la nada? La misma realidad suprema que puede hacer esto una vez, tiene que hacerlo siempre. Y así todas las realidades concretas deben su ser inmediatamente a Dios. Aceptar su existencia es una cuestión de fe-creencia en Dios. De otra manera no podemos estar seguros de su entidad, de su sustancialidad. Aquí están las raíces del misticismo cristiano de Jacobi: del uso del misticismo como receta contra el nihilismo. Cada realidad supone un acto creador y por tanto tiene un contacto directo con la creatividad divina, tiene lo divino en sí.

Repárese en la sutil diferencia que introduce Jacobi en la noción kantiana de existencia inmediata. Como es sabido, desde la *Beweisgrund* Kant había defendido una noción de intuición como conocimiento inmediato de existencia de la cosa y había elevado dicho conocimiento a referente último de todo sistema conceptual. Como tal, dicha doctrina se mantendrá perfectamente en los tiempos críticos. La clave aquí es que la presentación de la existencia de la cosa es algo in-

mediato en lo que no intervienen en lo más mínimo los conceptos. Pero *la propia existencia* no tiene por qué ser inmediata. La cuestión es que, por muchas causas que la hayan mediado, nunca será plenamente conocida hasta que no se nos presente en la intuición. «Inmediata» hace siempre referencia a esa presentación ante nosotros, no al mismo acto de existir. Esto es lo que hace que, en el kantismo, el programa explicativo no sea imposible. En efecto: el que exista algo *en general*, y no la nada, el que exista sustancialidad, seguirá siendo un misterio que nos produce asombro y aquí tiene sus límites el conocimiento; pero la existencia *concreta* de un ser finito no nos produce asombro, porque en nuestro programa explicativo podemos reconocer que el «X» inmediatamente dado en la intuición existe debido a tal fundamento causal. La presentación de la existencia de «X» es tan inmediata como antes, pero no queda sacralizada, no apela a lo infinito en un acto misterioso de emergencia, sino a algo finito como causa: su existencia misma es algo mediado. Que el conjunto entero de las causas sea algo asombroso, no nos ciega para quedarnos atónitos ante una de ellas; el hecho de que una causa no sea definitivamente explicativa no le quita que sea explicativa de «X» de una manera relevante para nosotros. Kant logra así una síntesis de los ideales explicativos e intuitivos: la inmediatez de la existencia es previa, la mediación por otra existencia concreta es su explicación. La extrapolación hasta una realidad omnicomprensiva y total es sólo un pensamiento que nos da la conciencia de nuestra propia finitud y de nuestra propia accidentalidad en el reino de lo real, pero que no nos separará de nuestro camino ni de nuestra ruta destinada a revelar las conexiones existentes entre las existencias reales.

Y entonces es cuando aparece la diferencia básica: la causa no es ni la esencia productora de Spinoza, ni la mera abstracción conceptual de Jacobi, sino la conexión real entre las existencias reales que constituyen el entramado del mundo. En Jacobi todo es distinto. La inmediatez no se predica ante todo de la presentación de la realidad de una cosa a nuestro conocimiento intuitivo, sino de la propia existencia. No es que la cosa exista mediatamente y se nos presente a nosotros inmediatamente, como mantiene Kant. Es que existe inmediatamente porque la única mediación efectiva es la primera, la que se produce entre Dios y la cosa: la que consiste en la recepción de la sustancialidad de manos de Dios.

Surge así la auténtica cuestión. La existencia, toda la exis-

tencia, está sacralizada por Jacobi, porque la primera existencia infinita, Dios, no es un pensamiento, sino una realidad suprasensible, incomprensible como en Kant, pero realmente existente y conocida de forma inmediata en la intuición correspondiente. Puesto que para Kant era una idea, no perturba el proceso explicativo ascendente; puesto que para Jacobi es una realidad, proyecta la sombra productora sobre toda la serie descendente de la creación y hace que no exista de hecho relación mediata entre las cosas, sino relación directa e inmediata de cada una de éstas con su fuente originaria y divina. El hecho de la emergencia de la nada, exige un acto creador respecto de la sustancialidad de cada cosa que sólo Dios puede proporcionar. De ahí que la relación ente-Dios sea la única verdadera y existente. Tenemos así que, desde el principio, lo que separa a Jacobi de Kant es la diferente concepción de los tópicos de la dialéctica transcendental. Aquí le sigue todo el idealismo. Pero desde luego Jacobi fue matizando estas diferencias dirigiéndolas hacia una teoría alternativa de la razón que va a criticar duramente la concepción kantiana.

3. **Conversación entre holandeses**

Hemos expuesto el momento inicial del enfrentamiento a Spinoza concentrándonos en cuatro puntos: el de la relación de lo finito con lo infinito y el problema del ideal explicativo; el problema del determinismo y la concepción del alma; la consideración de la existencia como revelación y el problema de la razón desde la consideración de Dios como realidad existente. Y hemos mostrado cómo Jacobi se opone a Spinoza desde argumentos y puntos de vista muy cercanos a las posiciones empiristas del joven Kant. Sin embargo, acabamos de apuntar también cómo todas estas posiciones aparentemente convergentes llevan en sí el germen del enfrentamiento posterior. De hecho, la evolución del pensamiento de Jacobi va a levantarse sobre un diálogo con Kant destinado a marcar las diferencias con él, esas diferencias que el joven Kant de hecho había inspirado. Pero por ahora todavía se concentra su interés en Spinoza. Vayamos, por tanto, a la segunda escena de este enfrentamiento. El diálogo es ahora decididamente ficticio: Spinoza ha leído a Hemsterhuis y ambos discuten.

El punto primero de nuestra anterior exposición se repite:

la esencia profunda del espinosismo no es el sistema geométrico sino su ansia radical de encontrar una explicación causal a todo y su afirmación de «Gigni de nihili nihil in nihilo nihil potest reverti». El determinismo y esta propia afirmación son una exigencia de su afán explicativo. Pero, ¿cómo se desarrolla en esta segunda escena la esencia del determinismo? Jacobi descubre que no puede partir de la dudosa tesis de que Spinoza primaba la extensión respecto del pensar. Mendelssohn se lo ha echado en cara y Jacobi debe evitar el equívoco. Así pues, pensamiento y extensión son ambas series originarias. Pero, ¿qué produce un pensamiento determinado? No un objeto determinado, como podía dar a entender Jacobi en la primera escena. ¿Qué, entonces? El resultado de una relación externa, hace decir Jacobi a Spinoza (IV, I, 129-130). Cuerpos concretos e ideas concretas, ambos, no son sino resultantes de relaciones entre puntos extensos o entre representaciones. Cuerpo y alma se fundamentan recíprocamente; tienen la misma relación, pero ninguno produce al otro. El alma, sin embargo, continúa siendo efecto, pero no de las relaciones entre los cuerpos, sino de las relaciones con otras representaciones u otros puntos de pensar indeterminados. Ahora la cuestión es que sin relación exterior no hay interioridad ni representación concreta. La voluntad es esa alma concreta resultante: la representación del sentimiento de sí mismo *resultante de la relación externa*. «La voluntad no es inmediata a la sustancia ni al pensar, sino un efecto lejano» (IV, 1, 130). Tenemos así transformada la posición para que permanezca la misma: el alma no es efecto de un cuerpo, sino efecto de una relación externa, y la voluntad, efecto de esta relación. La clave es que si la relación es lo determinante, entonces no hay interioridad y, por tanto, la vida personal carece de autonomía. La sustancia personal nunca es principio de la acción, sino que previamente tiene que ser sujeto de pasión con lo que al fin y al cabo Goethe y el Sturm tendrían razón. Lo que hace que una cosa se individualice es un choque, y su voluntad es derivada respecto de ese choque y está determinada por él.

La cuestión que se plantea, por lo demás obvia, es la siguiente: si ha habido un choque, tan necesario como que exista pasión es que exista acción en la sustancia finita que experimenta ese choque. Y si tenemos necesidad de esa acción, entonces es preciso reconocerle dirección e interioridad previa. Pues bien, el Spinoza de Jacobi reconoce la necesidad de

esa acción positiva y previa, pero la priva de toda dirección y voluntad. La dirección, la selección de acción, la concentración de la fuerza en un punto, sólo es pensable como resultado del choque y de la relación y, por tanto, (IV, I, 131) toda acción voluntaria es una acción secundaria y determinada. Es algo ajeno lo que dicta la dirección a la acción, no la interioridad. Puesto que en esa relación nos hacemos individuos, *nuestra* voluntad no es sino el sentimiento de ser determinado en esa relación. No hay libertad aquí. La paradoja de Spinoza, la terrible verdad de su filosofía es ésta: los individuos somos accidentes en el mundo. Sólo de esa relación accidental con otros obtenemos un sentido y una tarea. Pero, ¿qué valor concederle a una tarea «accidental», contingente? ¿Cómo seguir hablando entonces de destino, de proyecto, de transcendencia en el hombre? Reparemos en que se sigue manteniendo el carácter esencialmente contemplativo del alma, sólo que ahora no contempla el cuerpo y sus relaciones, sino sus propias relaciones previas a la fijación de un pensar representativo concreto. Ahora, como antes, ese carácter contemplativo impone el determinismo. Pero hay un detalle relevante que se ha introducido de pasada y que tiene importancia para comprender las críticas que Fichte realizará en su análisis de la filosofía de Reinhold.[32] El primero acusaba a la filosofía del segundo de caer en el determinismo. La capacidad de representar, decía, es inevitablemente una capacidad sometida al mecanismo causal. Quien no tenga en cuenta la crítica de Jacobi al pensar representativo no verá el profundo sentido de la crítica de Fichte. En un individuo, el pensamiento es necesariamente representativo porque es imposible que el individuo tenga el sentimiento de su ser si no tiene el de sus relaciones, dice la tesis de Jacobi. Representar es una actividad derivada y supone una pasión. Por consiguiente, no tiene otro principio que el fatalismo. Es así que Reinhold sólo llega a la capacidad de representar, luego se queda en la mera pasividad y en el determinismo. El paso siguiente es: luego tiene que haber un primer principio superior al individuo y caracterizado como acción. El paso siguiente de Fichte es ya muy breve, y también lo ha dado Jacobi: el problema será caracterizar esa acción.

Y lo es aún más cuando descubrimos que Hemsterhuis, en su diálogo ficticio con el Spinoza de Jacobi, casi llega a darlo. Es preciso, mantiene, que en todo este proceso algo tenga la capacidad de actuar, la fuerza previa de poder que-

rer, la que le va a permitir chocar inicialmente y constituirse en individualidad. La contestación de Spinoza es rotunda: todo esto no sería sino una idea abstracta (IV, 1, 136-137); la capacidad de *poder* actuar no es sino un concepto. Además sería algo irrepresentable. La realidad de esa capacidad es cada una de las voliciones concretas, de las potencias efectivas que realiza. Y para esto ya se requiere el choque y la exterioridad. Una vez que hemos aceptado que la individualidad se instituye por y en la determinación, todos los efectos de la individualidad son determinados: el querer consciente también. No hay así sino voliciones concretas; sólo de ellas tenemos conciencia. Y entonces toda nuestra actuación tiende a satisfacer un deseo cuyo origen ya nos viene dado, pero no elegido. El individuo se encuentra con sus deseos como hechos, pero es absurdo decir que deseamos nuestros deseos. Estos se nos imponen. Podíamos decir que ellos nos eligen a nosotros. Y sobre ellos montamos nuestras nociones de bien y mal. No es que exista lo mejor y lo deseemos, sino que deseamos algo y eso es lo mejor. Toda la teoría del instinto (*Triebe*) secundario, sensible, inmoral, tiene su fundamento aquí. Toda la moral de Allwill se nos muestra ahora como espinosiana.

Pero, con anterioridad al choque, ¿qué son esas fuerzas que chocan? ¿Cuál es el origen de esa relación? Si no hubiera fuerzas antes del choque, éste sería imposible. Sabemos que la dirección —y la representación— le vienen dadas desde fuera, pero ¿y la fuerza, de dónde le viene? Es evidente que el deseo es una fuerza caracterizada por una dirección. Esta queda determinada en la relación, pero la fuerza misma tiene que ser previa. ¿Qué es? Aquí parece que el espinosismo está a punto de naufragar. El individuo tiene que ser ya una fuerza antes de que se produzca el choque, y por tanto tiene que poseer una sustancialidad, una existencia en sí, un destino propio, algo que en modo alguno se pueda considerar un mero accidente. Pero justo ahora es cuando estamos en condiciones de ver el juego de la unidad de la sustancia en la filosofía de Spinoza. Porque la respuesta a nuestra pregunta es ésta: efectivamente, el individuo tiene en sí una fuerza sustancial, algo que permite el choque entre los individuos, pero eso que posee no es algo individual, sino la fuerza derivada de la unidad sustancial de todo lo que existe: la fuerza anónima, indeterminada, irrepresentable que busca en todo ser mantenerse en la existencia, eso que en Schopenhauer se llamará voluntad de vivir. Si nos sentimos inclinados a preguntar: ¿pero en-

tonces no es esto una voluntad concreta, la voluntad de vivir? es que no hemos entendido a Spinoza. Porque esa tendencia tampoco la elegimos, sino que es la sustancialidad misma, la naturaleza de la realidad, que está en todo ápice de realidad. Y no busca nada ajeno, sino su propio disfrute. No posee dirección ni por tanto voluntad, a no ser que se ponga en peligro. Entonces, en ese choque se hace consciente o se siente como existencia. Pero solamente en tanto entra en relación con otro que le amenaza. Su resultado es el deseo o la aversión. Cuando un individuo contempla una lógica de sus deseos, un equilibrio en sus relaciones con la exterioridad, y aplica el intelecto a medir ese equilibrio, entonces surge la voluntad racional, que no tiene como objeto sino una economía de deseos para mantener la supervivencia. No puede así producir deseos propios, sino sólo administrarlos, afirmarlos o negarlos.

Podemos llamar libertad a esa fuerza anónima y unitaria que lucha por su subsistencia. Pero entonces no es sino la cantidad de sustancia que entra en esa relación en la que se produce el choque y el deseo, la potencia entera de su ser o la capacidad de ser eficaz. Podemos decir que la libertad es, así, directamente proporcional a la abundancia de ser, a la fuerza con que deja sentir su actuación en la relación siguiendo su propia tendencia a existir, su naturaleza, pero no su representación. Con ello tenemos igualmente arruinada la visión cristiana del mundo: la libertad no es la fuerza de hacer el bien, la capacidad de ponernos al servicio de los motivos racionales de conducta, sino la inclinación a seguir existiendo que pone su deseo en una relación. Dios sería libertad absoluta porque siempre actuaría dejando desbordar su naturaleza, derramando existencia, pero, al mismo tiempo, sin ser consciente de sí mismo, porque nada se le opone, porque ningún choque reprime su libertad, de la misma manera que el Yo absoluto de Fichte será libertad absoluta a la que no se opone ningún no-Yo, pero que por ello mismo no puede ser representado.

Entonces sí que surge aquí algo importante: y es que la conciencia no es el momento originario del alma. El alma, ya lo hemos dicho, no es la contemplación del cuerpo en el sentido de ser algo derivado. Es un modo del atributo del pensamiento, y podemos decir que los cuerpos reflejan los pensamientos tanto como que los pensamientos reflejan los cuerpos. Pero ese pensar es ante todo acción ciega por la

supervivencia, acción natural, y sólo después reflexión, de la misma manera que el cuerpo es antes ímpetu, y sólo después de la relación, reposo. Lo que se desprende de aquí, de lo que va a tomar Fichte buena nota, es el carácter derivado de la conciencia respecto de la acción inconsciente. Y esto implicaba un duro golpe a las causas finales (a no ser que esa acción, en lugar de ser la de una naturaleza, como Spinoza, fuera ya la de un Yo o un espíritu, como en Fichte). Según la teoría de las causas finales, primero, pensamos, y luego, actuamos; conocemos el bien, y lo buscamos. El Spinoza de Jacobi propone que actuamos por naturaleza, esto es, sin que tengamos opción, y sólo después reflexionamos. Por lo tanto, lo que representamos como bueno es posterior a la acción primitiva, que en sí misma es ciega como momento originario de la sustancia. Y todo lo que se subordina a una acción ciega en última instancia en modo alguno puede considerarse teleológicamente ordenado. El último fin nunca es elegido, y por lo tanto, todos los fines subordinados carecen de autonomía. No hay pues una razón teleológica sustancial, no hay una providencia. La única salida era representarse esa sustancia única como subjetividad, como Yo, como persona, y por lo tanto como realidad en la que ya se integra el actuar según los fines de manera originaria. Este movimiento venía, de hecho, propiciado por el propio Jacobi. Él buscaba salvar la individualidad del Yo. Desde el espinosismo era imposible hacerlo, a no ser que ese Yo se colocara justo en el lugar que ocupaba la sustancia. La *natura naturans* convertida en Yo. Eso es lo que hizo Fichte. Schopenhauer mantendrá a la *natura naturans* en ese sentido espinosista que le brinda la exégesis de Jacobi, como voluntad ciega que, invirtiendo la expresión *deus sive natura*, se reconocerá más en la alternativa de *diabolus sive natura*.

4. La fe en la que nacimos

El problema estaba cerrado. Se trataba de saber qué era un individuo. De saber qué era la voluntad respecto del conocimiento y respecto de la naturaleza. Y ahora podemos profundizar en el motivo por el que Jacobi necesitaba exorcizar el espinosismo. En el fondo, su experiencia personal, la experiencia de su individualidad, siempre le había llevado a buscar un ser superior en el que asegurar su ser frente a la nada

o frente a la zozobra de una continua búsqueda sin descanso de lo absoluto, de la paz. Según el espinosismo, esto lo hacía por una exteriorización ciega de la naturaleza. No era sino un hecho más del mundo, causado por algo ajeno y no especialmente significativo. No era ni mejor ni peor sino gratuito, revelador si acaso de una naturaleza débil, dotada de escaso «ímpetu» pero sin bondad ni voluntad. No puede considerarse su inclinación como una necesidad de su individualidad que debe ser santificada, como un síntoma de algo transcendente, de un destino al que hay que otorgar sentido como una necesidad buena. Desde el espinosismo, su existencia personal le parecía un absurdo. Para que no fuera así, ¿qué debía pensar? Encontrar ese pensamiento era exorcizar Spinoza. Pero Mendelssohn debía enterarse bien: Jacobi no era espinosista. Pero no lo era porque Spinoza no le dejaba ser Jacobi, no le permitía encontrarse cómodo con su individualidad.

En efecto, desde la perspectiva que estudiamos, ser individuo no era sino una cierta determinación producida por la totalidad de lo real. No era lo que se era (IV, 1, 183), sino lo que el resto de la realidad le dejaba ser. Para el espinosismo, el todo es lo importante, lo determinante. Y Jacobi temía perderse en la infinitud de un todo impersonal, tanto como un buen burgués teme perderse en el anonimato de una manifestación de masas. Spinoza le ofrecía ser una cualidad del todo (IV, 1, 181), esto es, una cualidad de un ser sin conciencia, sin voluntad, sin inteligencia (IV, 1, 186). Gratuita, como la de un ser sin justificación, su experiencia vital se perdía en una realidad indiferente. Esta era la experiencia que desde joven le había horrorizado. Atreverse con Spinoza era el único medio de disolverla, de enfrentarse al fantasma y espantarlo.

Pero positivamente no había salida filosófica: «Todos hemos nacido en la fe y tenemos que permanecer en ella» (IV, 1, 210-211). Llevado nuestro afán explicativo tan lejos como quiere Spinoza, pondremos en duda incluso nuestra propia existencia. Ahora bien, el programa explicativo de Spinoza no lleva al conocimiento, sino a una cadena indefinida de causas de la que lo único cierto que sabemos es que no acaba nunca. Así las cosas, saber tampoco sabemos nada definitivo. Por tanto, si hay algo sólido, estable, donde reposar, es porque lo creemos así, porque lo aceptamos como una convicción. Sólo si aceptamos dicha convicción como punto de partida y de llegada, la cadena de las mediaciones puede co-

menzar y concluir, otorgando un sentido a nuestro saber. Si no hay punto fijo en la convicción y en la creencia, tampoco hay saber. Tenemos aquí un nuevo punto de aproximación y de repulsión del kantismo. De éste se acepta que sólo la creencia puede poner fin a una cadena de razonamientos que nunca nos ofrece razones últimas objetivas y definitivas para una tesis. Pero en modo alguno respeta Jacobi la autonomía de los ámbitos del conocimiento y de la acción. La creencia se convierte así también en el fundamento del conocimiento. Y solamente desde este paso se puede concluir, precisamente en la obra que discutimos, que toda nuestra racionalidad se basa en fundamentos irracionales (íd.,), y que no se fundamenta en sí misma, como pretendía Spinoza y todo el racionalismo.

¿Cuál es la posición dominante en este paso? La consideración de la actividad de conocer sólo y exclusivamente desde su aspecto material, desde su contenido. Me explicaré. Jacobi dice: conocer es una actividad que se legitima por su éxito al descubrir causas. Es así que nunca acabará de conocer las causas que busca, luego nunca estará legitimada por sí misma. La posición kantiana nos ilustra bien el error de Jacobi —y en general de las actitudes irracionalistas—. Kant mantiene que la actividad de conocer se legitima, quizás, por su éxito en descubrir causas, pero no se fundamenta en dicho éxito sino en sus propias reglas. Como actividad autónoma puede darnos a conocer sólo una pequeña parte del mundo, pero su fundamentación reside en su propio método, en su propio proceder ajustado a reglas, no en su éxito pragmático valorado en absoluto. El que encuentre o no la causa última no cambia sustancialmente las cosas, pues no cambiará la comprensión que tenemos del proceder general que seguimos para descubrir causas. Los fundamentos últimos de esas reglas pueden ser o no *razones*; de hecho no lo son, pero tampoco tienen por qué ser *creencias*. Pueden ser, por ejemplo, *hechos*. El hecho de que el campo de conocimiento no sea cerrado influye notablemente en nuestras vidas, en tanto que deja un amplio sitio a las creencias. Pero estas creencias tienen su propia lógica, responden a necesidades de la acción, etc. En modo alguno se ponen ahora en la base de toda la actividad de nuestras vidas, y sobre todo no de nuestro conocimiento.

Es evidente que si la creencia debe ahora cumplir esta misión, debe transformar profundamente su concepto respecto del sentido que le otorgaba la filosofía kantiana. En efecto, si

la creencia es un punto de partida subjetivo, que responde únicamente a necesidades subjetivas de la praxis, si la creencia es una convicción que en nada refiere a lo real, si es una sugestión que proyectamos sobre algo cualquiera, ¿qué vamos a edificar sobre ella? Ciertamente que Jacobi identifica esta posición con la kantiana. De ahí que para desmarcarse de ella, Jacobi da objetividad y realidad objetiva a la creencia en tanto que la considera como el sentimiento o la conciencia que produce «una revelación de la naturaleza que nos fuerza y nos obliga a creer» (IV, 1, 211). La producción de Jacobi se orientará en obras posteriores a delimitar un concepto de razón que dé entrada al concepto de creencia y de revelación superando a la vez la oferta humeana de una racionalidad basada en razones sensibles. Naturalmente que aquí se va a profundizar en el diálogo con Kant: frente a una creencia racional práctica escasamente defendible y sin relevancia teórica para revelar existencias, Jacobi va a intentar una creencia racional teórica y moral y, a la vez, compatible con y basada en el modelo de la creencia sensible que fundamenta el conocimiento empírico. Y ese modelo común a ambas creencias, la empírica y la intelectual, va a consistir en apelar al carácter intuitivo de todo fundamento o punto de partida del conocimiento. Habrá así un entendimiento intuitivo y una sensibilidad intuitiva (IV, 1, 213), que desde luego va a tener extraordinaria influencia en el despliegue de la filosofía de la última década de 1700. Claro que Jacobi recoge aquí todos los ataques de Hume y de Kant contra el programa del racionalismo, en tanto que pretensión de mediar el mundo con una red completa de razones, y que en este mismo sentido su filosofía hay que entenderla como una reacción contra las miserias de la especulación (IV, 1, 214). Pero su finalidad es proponer una filosofía de la creencia cristiana; o mejor, demostrarla como creencia perfectamente racional. Reunir al hombre y a Dios como individuos según repite en la carta a Lavater, mediante una relación que no disuelve, sino que sólo une: la del amor; esta es su pretensión última. Para él, la verdad cristiana originaria es que el hombre se puede divinizar y la divinidad se puede humanizar. Ese doble hecho es el que fundamenta ese diálogo amoroso entre el Yo y el Tú, frente a frente, en que consiste su teología. Y lo que Jacobi desea mostrar es que esa vía es tan racional como la que sostiene la ciencia, que en el fondo es más racional que ella, porque también la ciencia se basa en una creencia que además es sólo

empírica, esto es, de naturaleza inferior. En el fondo, teología y ciencia tienen estructuras esencialmente análogas: una se basa en hechos empíricos, la otra, la teología, en hechos espirituales (IV, 1, 229).

5. Spinoza vive en Königsberg

Esta analogía entre la racionalidad sensible y la racionalidad inteligible es la que se muestra en la cuarta escena. Pero deseo reparar explícitamente en el proceso que hemos realizado. En efecto, desde la primera escena, algo ha cambiado. Un personaje se nos ha ido introduciendo poco a poco. De otra manera: empezamos a notar una metamorfosis. El pálido Spinoza se ha ido transformando poco a poco en un viejo enjuto y encorvado. Sus ojos lánguidos y tristes son ahora más vivos y claros. Tras la extensión y el pensamiento infinitos comienzan a aparecer el espacio a priori y la apercepción transcendental. Kant está ya detrás de la careta de Spinoza. Incluso se le dirigen ataques (IV, 1, 231-232). Aún no invade la escena porque Jacobi sabe que Kant difícilmente se avendría a un diálogo con él. Pero si alguien golpea a Spinoza, le acabará doliendo a Kant. Poco a poco, irá apareciendo como el enemigo principal, precisamente en la medida en que Jacobi vaya transformando sus doctrinas, adecuándolas a su proyecto general. Por lo pronto, otro tema kantiano, interesa mostrar cómo el hombre puede ser considerado ciudadano de dos mundos, cómo puede presentarse sin contradicción súbdito de dos reinos: del sensible y del espiritual. Luego tendrá que ajustar las cuentas a Kant. Ahora se trata de usar a Spinoza.

Las tesis provisionales sobre la libertad humana constituyen el último enfrentamiento escrupuloso con Spinoza. Y desde lo dicho, nos parecerá normal que en esta última exposición de Spinoza, Jacobi se centre en el problema del individuo y no tanto en las cuestiones metafísicas más generales. Al fin y al cabo el problema de Jacobi no era abstracto ni metafísico, si bien a partir de él la metafísica experimentará un cambio que abrirá un nuevo territorio preñado de cuestiones. Hegel tenía razón: Jacobi ha arruinado tanto como el sabio de Königsberg la antigua metafísica. Pero a diferencia de Kant iba a introducir otra: la del sujeto, la del individuo y sus certezas, ansias, preocupaciones, sentimientos, la de su vida en suma. El pensamiento de Kierkegaard, Schopenhauer

y Nietzsche es inconcebible sin este giro. También el de Fichte y el de Schelling.

Pero si se parte del individuo, se tiene que partir de la existencia de una comunidad de individuos como un dato igualmente elemental e inmediato (tesis I, IV, 1, 17). En esta relación con los otros individuos tiene lugar una dimensión forzada de nuestra conducta, al mismo tiempo que una dimensión libre; una vida sensible y una vida espiritual. La primera parte de las tesis, que pretende exponer la filosofía de Spinoza, describe esa vida carente de libertad. También pretende dar las reglas constitutivas del mundo sensible, pues el conjunto de relaciones que funda la necesidad de la conducta viene mediado por sensaciones (tesis II, íd.). El comportamiento libre, que se expone en la segunda parte de las tesis, la que constituye la primera exposición clara de la filosofía de Jacobi, traza las señales del mundo inteligible, habitado por la religión y el amor. Vayamos a recorrer brevemente las características del mundo sensible.

Las diferentes sensaciones determinan en mí un comportamiento mecánico en función de su contribución a mi supervivencia (deseo) o a mi anulación (aversión) (tesis III, íd.,). La fuerza de la que se nutren los deseos y aversiones es el instinto natural de seguir existiendo (tesis IV, p. 18), que es la ley universal y a priori de todo lo existente. La única diferencia entre animales y personas consiste en que la persona es consciente de este ímpetu en virtud de su poder de reflexión (tesis IX, IV, 1, 19) más elevado. Este hecho le otorga su personalidad definida. Pero en el fondo toda persona está dotada de un ímpetu universal: ampliar su personalidad abstracta. En esto consiste la voluntad. Tenemos así que la ley básica, el deseo incondicional y a priori en la criatura racional —según el espinosismo— es la voluntad de existir mantenida en el tiempo (tesis XII, p. 20). Este mantenimiento de la identidad en el tiempo se concreta en ciertos principios permanentes y derivados que definen lo armonioso con dicha personalidad (tesis XII, íd.) distinguiendo en sus deseos entre racionales e irracionales. Esa calificación viene dada, obviamente, por aumentar o disminuir la existencia, y así obtienen su aspecto de bondad y de maldad (tesis XV, p. 20). Cuando se es consciente de una conducta que no se guía por el principio de armonía (tesis XVII-XIX, p. 21), surge la conciencia de culpa y de escisión. Esta armonía no es sino un equilibrio de deseos o instintos particulares, o una justicia interna entre

los principios particulares de los deseos concretos. La clave de la acusación de determinismo ya la conocemos casi palabra por palabra: todos los deseos particulares dependen de la sensación, y toda sensación, de las relaciones con el exterior. Por tanto, toda acción dirigida a algo es simplemente reactiva y en modo alguno libre. Este es el sentido de la tesis XXI. Y esto tiene ya un motivo conocido: lo que de activo tiene una reacción, tampoco posee una teleología específica y libre, sino una necesidad instintiva de conservar la existencia (tesis XXII, p. 23). La conjunción de estos dos momentos es lo que le permite afirmar a Jacobi que toda la vida racional, incluso en su más alto desarrollo, no testimonia desde el espinosismo sino mecanicismo. Pero lo más importante no es ni siquiera esto, sino que las diferencias personales no existen para esta filosofía. No existe un principio interno que individualice, que dé la ley de la reacción, sino única y exclusivamente el mismo instinto fundamental en todo lo existente, siempre en pugna únicamente por alcanzar una diferenciación mediante su cantidad de existencia o de fuerza vital, que en Spinoza es sentida como alegría. Este hecho debía de ser el más descorazonador en una personalidad como Jacobi: que toda la lucha por la existencia era baldía en tanto que de antemano no cristalizaba en una verdadera adquisición de personalidad, sino en una redistribución de la cantidad de fuerza existencial en el universo. Resulta fácil entender que Jacobi no se sintiera identificado con una teoría que hacía su ideal de la acumulación de fuerza vital, de potencia existencial que no estaba en función de la realización de una personalidad previa, sino que ella misma constituía, sin ulterior porqué, la función y el disfrute de la personalidad. Ese disfrute de la potencia vital que se agota en sí, esto era lo monstruoso de Allwill para Sylli, lo monstruoso de Goethe, lo monstruoso de ese no reposar del Sturm und Drang que obsesionaba a Jacobi. De ahí que para Spinoza, el padre espiritual de todo ello, «el grado de existencia vital que alcanza una persona es solamente una modalidad de la existencia vital en general; en modo alguno de una existencia o esencia propia o particular» (tesis XVI, p. 20). Tenemos aquí la experiencia terrible de Jacobi, la que le asustaba desde que llevaba ropas polacas, ropas de niño. Esta incapacidad de solidarizarse con el todo es lo peculiar de la figura de Jacobi en el mundo del Sturm und Drang y del Romanticismo. Su rechazo viene condicionado por la profunda comprensión de lo absurdo del

hecho de la individualidad en esta teoría. Y de hecho estamos aquí ante los propios abismos de nuestra propia comprensión en tanto hombres. Así, cuando se considera desde esta perspectiva, el problema de Jacobi es de una profundidad indudable: si se acepta la comunidad de la vida, ¿qué determina que exista el hecho y el sentimiento de la individualidad? Leibniz surge del profundo hallazgo de este problema de los destinos individuales. Pero queda para Spinoza el honor de descubrir que en la alegría no somos individuos, sino algo más que individuos: somos la positividad de la sustancia y de la existencia desbordada y contenida al mismo tiempo. Desde esta concepción de lo real, el triste Jacobi era una nada. Esa acusación era la que no podía soportar.

No necesito señalar que ésta es la clave de la filosofía especulativa del idealismo alemán. Si existe un infinito, ¿cómo es que existe lo finito en tanto individuo? ¿En base a qué una porción de materia se instituye no sólo en conciencia, sino en unidad de acción en lucha con otras unidades, creyendo disponer de un destino propio? Spinoza también se quedaba sorprendido de este hecho y atribuía este «ímpetu» a la positividad de una sustancia que alcanzaba a todas sus partes, a la inercia de existir que deja sentir su violencia ante un obstáculo. Su materialismo era radical: el individuo resulta de un juego de fuerzas y no llega a él ya constituido, porque las fuerzas que chocan en primera instancia no son individuales. ¿Cómo lo no individual por esencia puede dar como resultado una individualidad?, ¿cómo lo ciego puede instituir una teleología, y lo natural una valoración? Aquí estaba el problema: el paso de un mundo natural a un mundo cultural. En términos jacobianos: el paso de un mundo sensible a un mundo espiritual. O en términos kantianos: el paso del mundo sensible al mundo inteligible. Spinoza daba principios que se mostraban insuficientes para explicar la riqueza de la diversidad del mundo cultural. Su naturalismo mecanicista no era, en modo alguno, exitoso en ese sentido. Pero Jacobi no deseó perfeccionarlo, sino acabar con él. Ante su fracaso para explicar bien el hecho de la individualidad, Jacobi lo desautoriza y sacraliza el mundo del individuo dándole un nuevo contenido a la noción del alma. Ahora el sendero del salto moral nos parece una cobardía: la de no enfrentarse a una posible explicación arguyendo que, o la filosofía de Spinoza, o ninguna. Y desde esta valoración se comprende que su ataque al criticismo fuera deshonesto: no tenía como finalidad valorar-

lo como alternativa propia y peculiar del pensar, sino destruirlo para hacer brillar la premisa de que o el espinosismo o nada. De ahí que en modo alguno esté interesado en la revisión del espinosismo desde un materialismo cultural que haga del sentimiento de la individualidad un resultante histórico, sino que lo va a elevar a hecho de creación divina, esto es, a constituyente estructural de la creación. ¡Qué diferencia con el Romanticismo y con Hölderlin, para quien el hecho básico de la vida es la reunificación con el todo y la disolución de la personalidad en el universo! Jacobi supo ver lo anticristiano de la posición prerromántica y la atacó duramente revisando la tradición cristiana. ¡Pero cómo nos recuerda esto la terrible oposición de una clase social privilegiada a diluirse en el magma de los ideales democráticos que ese mismo prerromanticismo traía consigo! En el fondo, ¿no es acaso un símbolo escondido en el *Empédocles*, de Hölderlin, la reunificación con el pueblo mediante una constitución democrática y la reunificación con la naturaleza mediante la muerte?, ¿no es la misma heroicidad?, ¿no busca el héroe prerromántico ambas cosas al mismo tiempo? Con la misma lógica Jacobi las rechaza ambas al mismo tiempo: la opción democrática y la panteísta.

Pero curiosamente, Jacobi va a revisar la misma religión cristiana desde el pensamiento de Spinoza. Detectado el error del espinosismo, había que darle la vuelta a sus principios, a fin de sacar a relucir en ellos lo que había de positivo. Es así como en la segunda parte de las tesis sobre la libertad, Jacobi se propone describir un ámbito propio de la libertad humana, un segundo territorio de conducta estrictamente compatible con el cristianismo, pero sólidamente apoyado también en los conceptos del espinosismo. Y bien, este uso de los conceptos de Spinoza para afirmar la libertad humana va a otorgar a Fichte las mejores herramientas para la exposición de sus *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* y consecuentemente de su *Wissenschaftslehre*. Expongamos brevemente dónde está el matiz que, introducido en la terminología de Spinoza, transforma completamente su doctrina haciéndola doctrina de libertad y no de necesidad.

Spinoza hablaba de dos deseos o dimensiones prácticas: la previa a toda relación y la posterior a la mediación y relación entre los sujetos. El determinismo total resultaba de que la dimensión inmediata y previa a toda realidad no era sino un instinto ciego, impersonal, cuantitativo, de mantener el dis-

frute gratuito de la existencia. Los demás deseos y fines, aunque fueran una conducta teleológicamente ordenada, eran totalmente determinados porque dependían de los obstáculos encontrados en nuestra relación y porque en última instancia obedecían a algo gratuito y carente de sentido. Jacobi refuerza así un hecho evidente: para que pueda existir esa conducta mediata, el individuo tiene que ser algo. El problema reside en si ese algo es sólo una cierta cantidad de fuerza dispuesta a reaccionar o es algo más. Y la cuestión es cómo decidirnos respecto de esta alternativa.

Para aproximarnos a esta problemática debemos exponer la diferencia entre sensible e inteligible en Jacobi. Es sensible toda instancia de acción, mediada por y posterior a la relación con lo exterior. Tenemos aquí el terreno de las representaciones claras (tesis XXVII, p. 26), de la conciencia representacional, que equivale al terreno de la mediación. Conocimiento claro, sensible, mediato y representativo, todos estos son aspectos de la acción desplegada en y tras la relación con lo externo; con el No-Yo, dirá Fichte. Naturalmente, también corresponde al mundo del determinismo; en Fichte, al mundo de la experiencia, donde todas las representaciones se acompañan del sentimiento de necesidad. Pero según Spinoza, de esta relación surge el deseo. El hombre así considerado «se determina por las cosas del deseo, vive según las leyes de esas cosas y se somete a ellas de una manera conforme a sus deseos, con la finalidad de emocionarse y alterarse sin cesar». Este tipo de vida es la que defiende el Sturm und Drang, con su afán de experimentar.

Pero la relación, la mediación es imposible sin algo que ya fuera previo a esa relación. Las cosas que se relacionan tienen que ser algo previo a esa relación. Y si en esa relación son pasivas, previo a la relación tienen que ser activas. Jacobi llama espontaneidad pura a esto que son las cosas antes de la pasividad de la relación. Como inciso: se puede demostrar que este concepto de espontaneidad y no el kantiano es el que toma Fichte como punto de partida de su especulación. Pero sigamos: si antes de la relación existe una espontaneidad, ésta no puede ser sensible, ni mediata, ni representada. Constituye así un terreno de oscuridad para la conciencia, pero también un terreno intelectual e inmediato para otra capacidad. Desde luego que aquí hay muchos aspectos que tenemos que señalar. Por la tesis XXVI, el terreno de lo mediato, sensible, era el de la finitud. Ahora se descubre un ám-

bito inmediato que debe caracterizarse en buena lógica como infinitud, si ha de recibir las calificaciones alternativas a las que implicaba la finitud. Pero, además, tenemos un ámbito de realidad que debemos considerar como inconsciente, y por tanto surge el problema de mediante qué instancia especial conocemos lo que no puede ser sensible. Por último, tenemos aquí el supuesto de que sólo la existencia de algo auténticamente inmediato y absoluto, pero que además pertenezca íntima y personalmente a un individuo, sólo esto, digo, puede garantizar la libertad. De otra manera no tendríamos sino la sustancia impersonal de Spinoza. No necesito subrayar que estos puntos son absolutamente decisivos para la configuración de la filosofía especulativa de Fichte. Pero dejemos esto. Aún hay que hacer algunas observaciones importantes de esta segunda parte de las tesis sobre la libertad.

Centrémonos en el problema del conocimiento de esa espontaneidad pura. Como algo inmediato, en modo alguno podemos aspirar a comprender las condiciones de posibilidad de la misma. Hacerlo significaría mediarla, siendo así que ella es el comienzo de toda mediación. Esto implica romper con la obsesión especulativa de Spinoza, marcar un punto absoluto de partida y de llegada. Pero sólo rompemos objetivamente esta obsesión si de hecho existe eso inmediato. Por tanto: si existe algo inconcebible en su posibilidad, pero real y auténtico en su presentación y en su existencia, desde aquí se deriva que tiene que haber una forma inmediata de darse la espontaneidad pura para la propia conciencia, forma pura que impone por sí misma una teleología, una moral a la voluntad y una dirección a la acción. No necesito decir que esa forma será caracterizada como intuición. Y además, como intuición no sensible. Ciertamente que no se dice que esa intuición sea intelectual, pero sí que esta conciencia inmediata se conforma alrededor de la acción, se da en la acción. La cuestión es si existe tal presencia absoluta e inmediata de lo inteligible y dónde hay que buscarla.

Jacobi dice que sí existe y que se concreta además en el sentimiento del honor. Este sentimiento es inmediato, nos hace renunciar a los deseos y a lo provechoso (tesis XXXV, p. 28). En él colocamos lo más valioso de nosotros mismos (*ibíd.*) y, por tanto, lleva consigo la conciencia de que es una fuerza omnipotente frente a toda instancia determinante de la conducta (tesis XXXVI, p. 29). Por todo ello, presenta una realidad interior al hombre dotada de voluntad soberana (tesis

XXXII-XXXIV), independiente y superior al ser sensible. Jacobi pasa a caracterizar esta esencia de la razón como imperativo categórico, que nos lleva a despreciar lo útil como único camino para no sentir vergüenza de sí, proporcionándonos con ello un juicio absoluto, una exigencia radical que debe ser aceptada apodícticamente, so pena de despreciar al hombre en nosotros (tesis XXXVII-XXXVIII, pp. 30-31). Por eso podemos reconocer en esta instancia una «inteligencia por sí misma activa» (tesis XLII). ¿Quién no reconoce aquí el lenguaje kantiano?, ¿quién no puede dejar de pensar que estamos ante una peculiar traducción de la noción kantiana de hombre noumé-nico?, ¿y quién puede negar que esta traducción implica una ontologización de ese mismo hombre, una lectura de la tesis kantiana desde la vieja teoría del alma espiritual que Kant literalmente había destrozado en una fecha tan temprana como 1766, justo con sus *Träume*? De ahí que debamos tener muy presente la pregunta de si cuando Fichte usa conceptos kantianos —sobre todo el parágrafo 6 de la Segunda Introducción de la *Doctrina de la ciencia*—, los está empleando en el sentido genuino de Kant o en la traducción que Jacobi hace de ellos.

Pero veamos ahora cómo se le ha dado la vuelta a Spinoza. Ese principio incondicional no es sino el principio de la propia existencia, el ímpetu que lleva a cada ente finito a chocar con los obstáculos externos y a superarlos. En terminología del joven Jacobi, es ciertamente un *Triebe* propio de la moralidad. Como tal, tiene su teleología interna: está dotado de la voluntad de subsistir. Como en Spinoza, se dirá. Pero en modo alguno igual, en tanto que ahora esa voluntad de subsistir se muestra como una voluntad de someter los deseos, las inclinaciones y todas las instancias mediatas de conducta, y nunca como una voluntad de realizarse y de expandirse en ellas: no pretende conseguir una justicia o un equilibrio entre esas dimensiones, sino una soberanía incondicionada sobre las mismas, y esto es así porque esa voluntad de subsistir que posee el instinto moral es señal y testigo de una dimensión ontológica del hombre radicalmente separada del cuerpo, lo que el pensamiento de Spinoza no puede aceptar. Vemos así cómo la lucha contra Spinoza está culminando todo un proceso de auto-explicación de la moralidad que impulsa el pensamiento de Jacobi desde su etapa más temprana y que en modo alguno constituye un episodio unilateralmente teórico o especulativo.

Tenemos, por tanto, una estructura dual del hombre. Pero ¿a qué responde? A dos instintos diferentes: el sensible y el inteligible (tesis XLIX, p. 32). Recordemos que Jacobi emplea la palabra *Triebe*, la misma que Fichte usará para desarrollar su *Doctrina de la moralidad* y su *Doctrina del derecho* de Jena. Aquella estructura dual señala que el hombre pertenece a la naturaleza, pero también a algo no natural. Mas si una de esas dimensiones es la dominante y la incondicionada, entonces en ella habrá que cifrar el sentido originario de la existencia humana. La conclusión de todo ello es que el hombre es fundamentalmente una naturaleza sobrenatural. Cuando sigue a su razón, ama esta parte sobrenatural con un amor no sensible, sino puro. Así, principio del honor, espontaneidad, libertad y amor a lo sobrenatural en nosotros son una y la misma cosa. Por tanto, se afirma con ello algo divino en el hombre (tesis XLVI, p. 33), tal y como exigía Lavater. Ahora bien, si esta parte divina del hombre, en tanto que incondicionada, no puede tener condiciones naturales de posibilidad pensables, entonces es preciso concluir que sólo puede concebirse siguiendo a la nada. Sin duda que esto exige el acto creador por excelencia. Luego el hombre recibe su individualidad directamente de las manos de Dios (tesis XLVIII, p. 34), el cual realiza su esfuerzo creador en cada ser humano. Cómo se produzca esta reunión de dos naturalezas en el hombre es un problema ante el cual la especulación debe retroceder; basta con verificar su existencia (tesis LI, p. 35) y con reconocer que Dios lo ha hecho, porque es el único que puede hacerlo. La diferencia con Spinoza aquí reside en que esa existencia divina ya es inteligencia, voluntad, persona, Yo originario, y no una sustancia sin propiedades ni rasgos determinantes propios. Sólo por eso nos ha podido hacer a su imagen y semejanza. La voluntad de Jacobi por adecuarse a la fe es aquí extraordinariamente explícita. Por lo demás, hay que dejar de lado la cuestión de hasta qué punto este amor a Dios, como amor de lo imperecedero en el hombre y fuera de él (tesis LII, p. 36), como algo originario y no como algo derivado y secundario, como voluntad de permanencia frente al mundo variable de la sensación, ya está en Spinoza. Incluso si esta revaluación de la intuición como forma del conocimiento más elevada es deudora, sobre todo, del conocimiento que Jacobi tiene de Spinoza, y no de los mentores empiristas oficiales que Jacobi va a invocar en su *David Hume*. Ahora no es eso lo que más nos interesa.

Debemos reparar ante todo en el hecho de que Jacobi ha decidido exponer lo que considera positivamente su filosofía mediante una mezcla peculiar de pensamiento kantiano y de espinosismo. Ese reducto de inmediatez que Spinoza preveía en todo ser finito y que caracterizaba desde la sustancia universal, Jacobi lo transforma en una voluntad moral pura, que equivale a la razón práctica de Kant convenientemente sustancializada y espiritualizada. Veamos sino los conceptos que emplea: espontaneidad pura, incondicionado, mundo intelectual, imperativo categórico, razón pura, acción, dimensión sensible e inteligible del hombre. Todo esto suena a Kant. Pero ahora veamos: impulso, instinto, sentimiento del honor, *amor dei*, amor de lo permanente, intuición no sensible. Todo esto suena a Spinoza y viene de Spinoza. Ahora comprendemos la finalidad del proyecto general de Jacobi: explicitar el núcleo verdadero de Spinoza, rescatar la concepción de la relación con Dios incompatible e incoherente con su mecanicismo, para reconstruirla en términos de un realismo espiritualista y personalista, de un sentimiento compulsivo e instintivo, pero libre y voluntario, que es capaz de reintroducir una *pasio dei* plena de realidad y convicción. Pero ahora también sabemos qué significa exorcizar a Spinoza: descubrir la manera de denunciar la íntima contradicción entre la teoría de la sustancia infinita y despersonalizada, y la teoría de la salvación mediante el conocimiento intuitivo de Dios; o encontrar la manera de mantener esta última dimensión de su pensamiento sin aceptar la primera. Kant le va a ayudar más que nadie en esta tarea. La teoría de la ciudadanía del hombre respecto de dos mundos, que Kant venía configurando desde la década de los sesenta, va a ser su herramienta fundamental para ello. Pero entonces la cuestión inevitable que se le planteará a Jacobi será exorcizar a Kant, mostrar su filosofía como profundamente contradictoria, en tanto defensora de una serie de tesis que no puede apoyar en sus propios principios; mostrar que la buena voluntad del kantismo sólo se hace racional y coherente en Jacobi, mientras que, por el contrario, la dinámica de los principios críticos y de la ontología de la sensibilidad, rigurosamente desarrollada, sólo puede llevar a la negación de ese mundo inteligible. En suma, el kantismo, o bien deberá renunciar a sus tesis críticas sobre dicho mundo inteligible cayendo en el materialismo o en el idealismo subjetivo, o bien deberá desarrollar sus principios de una manera consecuente, a fin de otorgarle a ese mundo inteligible algo

más que realidad subjetiva. En caso contrario deberá acabar reconociendo la única salida del salto mortal que Jacobi propone. Por debajo de todas las acusaciones más concretas acerca de su filosofía especulativa, ésta será la objeción fundamental que Jacobi lance contra Kant, aquélla que concede vida a todas las demás. Pero entonces comprobamos, como conclusión, que todos los problemas de coherencia que Jacobi detectaba en Spinoza se trasladan ahora a Kant. Esa será la nueva y definitiva obsesión.

6. **La realidad de lo espiritual y la historia**

Toda esta operación implicaba rechazar el espíritu del kantismo una vez que se había recogido su letra. Porque Jacobi va a proponer en el fondo una fundamentación intuicionista frente a una fundamentación racionalista del mundo inteligible. Al fin y al cabo, lo que nos ponía en contacto con dicho mundo era una intuición, un sentimiento, y no una argumentación; no una necesidad racional práctica, sino un conocimiento real inmediato de su sustancialidad. No se trataba de conectar con una idea, como en Kant, sino con una realidad. Y, siguiendo al propio Kant, no había otra posibilidad de conectar con una realidad excepto por la intuición. Pero Kant sí que llegaba al mundo inteligible mediante razones, pues accedía a él en virtud de una reflexión sobre las condiciones de ordenación de la praxis humana. De ahí que cuando Jacobi dice: «no somos en modo alguno a priori ni podemos saber ni hacer nada a priori: no podemos llegar a conocer nada sin experiencias. Adquirimos nuestras propiedades morales de la misma manera que conseguimos nuestras ideas de todas las cosas correspondientes a ellas. Como los instintos, así es el sentido y viceversa. El hombre no puede llegar a ser sabio, virtuoso o piadoso razonando; tiene que ser movido y moverse a ello. [...] Este poderoso descubrimiento no ha posibilitado todavía ninguna filosofía hasta el momento, pero ya sería hora de empezar a prepararla de manera voluntaria. Y es nuestra tarea poder hacerlo [...]» (IV, 1, 231-233), cuando Jacobi dice todo esto, en el fondo está realizando un ataque a Kant, en el que va a coincidir con Hamann y Herder; no está sino denunciando este purismo de la razón incapaz de mover realmente el alma humana.

La estrategia de Jacobi para oponerse a ese purismo de la

razón consistirá en ampliar la noción de sensibilidad típica de Kant. Éste dividía la sensibilidad en interna y externa. Pero ambas eran igualmente empíricas, fenoménicas. Los sentimientos y representaciones eran realidades fenoménicas, mundanas, si bien no necesariamente materiales. Formaban parte de la experiencia interna, tan objetiva como la externa y realizada según la misma estructura categorial. Eran así entidades naturales, cuerpo y conciencia, unidad de vida, unidad personal, etc., pero en modo alguno dos sustancias diferentes ontológicamente insalvables. El giro comienza aquí. Jacobi rompe esta categoría de sensibilidad y la reduce a lo que en Kant es el sentido externo. Sensibilidad para él es relación con cuerpos, con lo exterior. Pero el conocimiento de los sentimientos, la intuición interna en Kant, deja entonces de ser parte de la sensibilidad y se convierte en un conocimiento inteligible, tan objetivo e intuitivo como el sensible, pero sustancialmente diferente. Sin este paso resulta imposible entender toda la continuidad de la filosofía alemana y ahí encuentra el irracionalismo su puerta grande. No es que haya ahora dos tipos de realidad, la interna y la externa, dentro del orden de la sensibilidad, sino la sensible y la espiritual, la de nuestro cuerpo y la de nuestra alma. Toda la teoría kantiana de la intuición sensible y de la razón tiene que ser transformada para abrir paso a las teorías de Jacobi. Porque la teoría de la razón se basaba en Kant en la negativa a poseer una intuición intelectual. Sólo por ello se le negaba la posibilidad de conocer, sólo por ello sus conceptos carecían de toda referencia y significado objetivos. Ahora existe una intuición intelectual, y por lo tanto, o bien otorga realidad a todos los conceptos de la razón, o bien sustituye a la propia razón. Tanto da. El hecho es que ahora la dialéctica transcendental kantiana no sólo pasa a considerarse un terreno de objetividad basado en la intuición interna intelectual peculiar, sino que además esta razón se considera la base de todo conocimiento, el punto final de todas nuestras investigaciones, el fundamento de todo conocer y ser, y la unidad de conocimiento y razón práctica. El esquema formal del sistema sigue siendo el kantismo, pero la valoración de sus ingredientes radicalmente distinta. Seguir la crítica de Jacobi a Kant es seguir la construcción de esta nueva idea de razón como receptividad intuitiva de esa realidad intelectual hasta su propuesta definitiva en 1815, en la Introducción a sus obras filosóficas. Pero esto escapa a los límites de este capítulo. El diálogo sobre realismo

e idealismo, anunciado ya en las *Briefe*, debía centrarse en ese tema.

Jacobi ha presentado sus cartas. Ha defendido la realidad estructuralmente equiparable de lo sensible y lo inteligible; su presentación al sentimiento, a la intuición, a la inmediatez; su misma incapacidad para darse por razones o por conceptos abstractos. Ahora tenía que matizar su tema. La experiencia inmediata de una realidad espiritual-inteligible, sin posibilidad de mediación conceptual, esto es, de una realidad que sólo está mediada por la nada, ¿cómo llamarla? Y ¿qué relación dar a esta experiencia con toda la experiencia conceptual, mediada, típica de las relaciones explicativas? Nuestro autor, como Kant, llamó a esta experiencia inmediata, creencia, creencia racional. Pero se cuidó de mantener que la relación de la intuición sensible con sus objetos fuera algo diferente de una creencia. Al hacer así de la razón una capacidad intuitiva, Jacobi no podía mantener en pie la diferencia entre la creencia racional kantiana, meramente subjetiva, y el conocimiento objetivo de la intuición sensible externa. No podía mantener en pie la distinción entre conocimiento y creencia, la diferencia entre razón teórica y razón práctica. Así sólo tenía dos opciones: o las dos partes (sensibilidad y espíritu) eran conocimiento, o las dos partes, creencia. Debía darles a las dos el mismo valor subjetivo o el mismo valor objetivo. La diferencia en cualquier caso quedaba arruinada y no tenía sentido mantener un calificativo sin contrarios. Así que al llamarles a las dos creencia, no hacía sino afirmar que todo lo que puede poseer un hombre son creencias. En este asunto se sirvió de Hume. Él había mostrado que nuestra actitud ante los cuerpos sólo está fundada en la creencia. Kant mantenía que toda nuestra moralidad, todo el mundo inteligible, se basa también en la creencia. Sintetizando a los dos autores, los dos quedaban refutados.

Pero la cuestión era: ¿cómo el hombre puede llegar a tener creencias, convicciones, conocimientos relativos a eso que ya no puede fundarse en otra razón, intuiciones de todos esos elementos de nuestra construcción de la realidad? Tenía que ser una experiencia que en sí misma llevara la impronta no sólo de la cosa, sino también del hecho de que no era posible mediarla por otra cosa finita. Ahora bien, esto sólo era posible si lo único que la mediaba era la comprensión de la nada anterior a ella, o lo que es lo mismo, si se aceptaba como revelación, como donación inmediata de la divinidad. Todo

ello cuadraba con la experiencia personal de Jacobi, que le dictaba la absoluta gratuidad de su propia existencia al mismo tiempo que la profunda positividad de su nada, la plenitud de su sentimiento personal sólo explicada por la apelación al hecho creador de la libertad de Dios y en su voluntad santa, ante la cual Jacobi zozobraba de miedo y de júbilo. Después de verse a sí mismo de esta manera, aprendió a mirar todas las cosas de la misma forma. Su existencia absurda sólo podía deberse a un vacío de razones finitas para explicarla; su existencia plena y positiva, a un acto que supera la carencia de razones y crea. En cualquier caso, siempre la misma relación inmediata con Dios, que hace de todo lo existente una revelación. Creemos en las cosas porque las intuimos, esto es, porque no las demostramos mediante conceptos. Y las intuimos solamente porque se nos revelan, porque sólo en la revelación es posible una aceptación inmediata sin más razones. Buscar razones a la revelación sería bucear en la mente de Dios, lo que sería un absurdo.

Curiosamente, esta consideración de la experiencia interna como espiritual, como creencia que lleva consigo la marca de la transcendencia al dársenos mediante una revelación, va a producir una filosofía apegada a la historia, a lo que Jacobi llamó historia natural del hombre. Cuando habla de Espertias y Bulis, dice de ellos, en tanto hombres bien constituidos y en modo alguno corruptos: «No tenían ninguna filosofía o su filosofía era sencillamente su historia». Y añade: «¿Puede ser la filosofía viva algo distinto de su historia?» Cuando tiene que hacer algún comentario sobre la filosofía materialista de Helvetius y de Diderot, no se le ocurre sino: «Han dicho la verdad de su época». Y lo han hecho porque han salido fuera de la escuela y de la academia para proclamar verdades de las que estaban convencidos. ¿Cómo es esto? ¿Jacobi el espiritualista alabando a Helvetius y Diderot? No hay que engañarse. Jacobi envenena todas las alabanzas que lanza a sus adversarios. Quedémonos con las premisas y vayamos avanzando poco a poco hasta comprender esta posición. Si lo espiritual se da a la experiencia, entonces sólo es cognoscible en su individualidad, respetando la forma y el contenido propios de su existencia manifiesta y revelada. Jacobi llama historia a esa sucesión de momentos individuales que muestran la realidad de una persona. Conocer a un hombre es conocer la historia de su vida. Comprenderle es repetir su experiencia. Sólo filosofamos cuando no podemos repetir la

historia pasada (IV, 1, 236-237). Hablamos y filosofamos sobre Platón porque no podemos repetir su experiencia. Así las cosas, la verdad profunda de cada época le es propia, intransferible, porque está constituida por su propia experiencia. Su filosofía, en la medida en que es algo vivo, surge de esa experiencia como su fondo rocoso y su contexto determinante. Ahora comprendemos la alabanza a Diderot. Ha expresado su época, la ha vivido personalmente en su experiencia concreta. Pero también el veneno: ha vivido la verdad de una época materialista y corrupta. Pero no ha especulado, se ha limitado a recoger y elevar a conciencia los únicos objetos con los que tenía trato, los objetos materiales, y según esa experiencia ha construido su filosofía. «Como los objetos, así las representaciones; como las representaciones, así las inclinaciones y las pasiones; como éstas, así las acciones; como las acciones, así son los principios y el conocimiento de todo» (IV, 1, 235). Diderot y Helvetius son testigos de una época que ha olvidado el objeto espiritual, lo sagrado en el hombre. Son los materialistas, no porque hayan defendido abstractamente un sistema, sino porque son los experimentadores de lo sensible. ¿Queda por hacer una filosofía de los experimentadores de lo espiritual? No, no hay tal época. Lo espiritual sólo se ha refugiado en algunas personas y sólo vive en historias personales e individuales. De ahí la importancia de la novela como método de hacer filosofía en el único sentido posible: como historia natural de los pocos hombres que aún conservan la huella de lo divino. *Allwill* y *Woldemar* son el mejor ejemplo de esta historia natural de lo espiritual, que sólo es posible, naturalmente, en el ambiente de la burguesía vinculada con la nobleza que se describe en sus novelas.

Tendría que surgir así un cierto «materialismo espiritual»; un nuevo Diderot que comprendiera la primacía de la realidad espiritual y de la historia vivida sobre la filosofía y el concepto de esta realidad. Aquí vemos apuntado por todos los sitios al famoso «según el hombre, así la filosofía» de Fichte. Porque, para Jacobi, «las acciones de los hombres no tienen que ser derivadas de su filosofía, sino su filosofía de sus acciones; su historia no se produce a partir de su forma de pensar, sino su forma de pensar a partir de su historia» (IV, 1, 236). Bien entendido que lo determinante en dichas acciones es su abandono o su preservación de la realidad espiritual. Es así como la acción tiene primacía sobre la filosofía; es así como se convierte en su fundamento. Pero no la acción

humana en general, sino la acción determinada por la presencia o ausencia del elemento espiritual. Tenemos una vez más un tema aparentemente kantiano que se desarrolla con un matiz radicalmente diferente y propio, y volvemos a plantearnos el problema de si realmente pasó a los idealistas posteriores con matices kantianos o jacobianos.

Con todo esto, Jacobi se aleja de una perspectiva de auténtica transformación de la época en base a la filosofía. El principio es genuinamente revolucionario: si la filosofía es algo secundario, no puede ser, como creen los ilustrados, el vehículo de reeducación humana. Sólo una transformación radical de la forma de vida puede significar un avance en la historia (IV, 1, 238). Pero esto sólo se puede conseguir desde una definitiva superación del «gusto del siglo». Aquí Jacobi recoge todas las imprecaciones de Rousseau, con sus augurios de una paz del diablo que Jacobi sólo podía pensar en sus preliminares. Pero si la única transformación radical es reencontrar la realidad divina en el hombre, tenemos que «sólo la religión es el único medio de elevar la mísera naturaleza del hombre» (IV, 1, 240), porque sólo ella puede llevarnos a «experimentar lo sobrenatural». Aquí es donde apreciamos la continua fijación espinosiana: sólo de ese disfrute de lo divino, puede surgir una idea y una filosofía de lo divino.

Introducido en el terreno de la historia, Jacobi puede enfrentarse a Lessing. Si la filosofía procede de la historia, ésta procede de unos orígenes y de unas disposiciones. Desde luego que esta historia también es el ámbito de la educación. Pero no de una educación según leyes racionales abstractas o representaciones conceptuales que puedan exponerse en un sistema metafísico sobre la Trinidad divina, sino de mandatos, consejos y órdenes procedentes directamente de la divinidad mediante revelación. La historia es educativa si, y sólo si, acepta el modelo educativo paterno-familiar típico de las relaciones feudales: el templo más sagrado debe ser el miedo, la firme creencia en una autoridad superior, la obediencia incluso sin comprensión de las intenciones del que manda, la disciplina estricta, la creencia firme. Estos son los procedimientos educativos. Ahora Jacobi olvida un poco el disfrute de esa experiencia individual-espiritual de lo divino y nos presenta una experiencia del sometimiento incondicionado al *pater familias* que domina nuestro pecho y que impone el miedo como sabiduría. La experiencia del joven Allwill queda olvidada y el padre resulta al final plenamente interiorizado.

Pero podemos preguntarnos: ¿podría ser de otra manera? Si Dios existe, ¿puede existir de otra manera? ¿Puede tener otras relaciones diferentes con nosotros? El Schelling de las *Briefe* dirá: No, no puede; anularía nuestro ser aunque no quisiera, nos privaría de libertad aunque decidiera concedérnosla. El escándalo de Schelling se puede expresar así: ¿Cómo tal ser que destruye y oprime puede ser *mi* honor y *mi* orgullo? Y la reivindicación renovada del programa ilustrado se basa justo en esta pregunta: esa conciencia, sentido interno o razón, con la que tenemos experiencia de la religión, ¿es testigo de una realidad sustancial y por tanto inmutable, o por el contrario, es el efecto de una corrupción de la voluntad de ser libre, de una confusión subjetiva no teórica? No se trata entonces de negar que exista una experiencia de todo esto. Se trata de explicar que alguien disfrute con ella. Por tanto, se trata de una valoración. El hecho de que Jacobi no distinguiera entre realidad y valoración, no era sino síntoma de una estrategia de sacralización de todo lo real existente como algo revelado, como índice de la creación divina. De otra manera, dice Jacobi, no sería sino una mentira de la naturaleza. Ahora bien, ¿por qué no podría darse una tal mentira?

Nunca se enfrentó Jacobi con honestidad a esta pregunta. Porque desde ella la creencia aparece en toda su dimensión subjetiva, en el sentido teórico kantiano de «subjetivo» como ilusión, y no de racionalidad moral. Nunca emprenderá el camino intermedio de investigar la coherencia y la justificación de tal creencia, porque nunca intentó comprender honestamente la teoría kantiana de la realidad y la experiencia, el juego del contexto explicativo y del contexto constatativo, la relación entre teoría y praxis. En efecto, la realidad interna siempre se presenta inmediatamente a la intuición. Pero esto no obvia el hecho de que su existencia sea algo mediato. Su presentación a nosotros es inmediata, pero su propia existencia puede ser mediada por otras existencias. De otra manera: no toda existencia se nos presenta en una revelación, esto es, en una incomprensibilidad que sólo permite una referencia a la voluntad creadora o donadora de existencia de Dios (IV, 1, 249). Al contrario, no hay ninguna existencia que exija recurrir a esa instancia, porque no hay ninguna que no pueda apelar a una realidad anterior como condicionante. El problema de Spinoza se obvia tan pronto como nos mantenemos en esa práctica de búsqueda indefinida de mediaciones y nos negamos a dar una última palabra sobre el momento último de

la serie. Entonces la realidad interior nos aparece como un fenómeno tan determinable y tan mediable como la exterior. La experiencia interna no es así índice de una sustancia particular, sino la unidad integrada de causas y efectos que se pueden conocer. La conciencia de Dios es, en esta perspectiva, un efecto histórico, como la conciencia del honor. Nadie le quita la realidad que «experimenta» Jacobi y otros como él, pero no la hace divina, sino un momento más de las mediaciones de la existencia fenoménica.

Surge entonces un problema al que forzaba el kantismo: ¿Cuáles son las causas de estas representaciones? ¿Cómo han evolucionado? ¿Qué es lo previo a la historia? ¿Qué es lo educativo en ella? Todas estas cuestiones transformarían ese realismo espiritualista de Jacobi en un materialismo cultural que la filosofía de Kant preparaba. Por esto, sin duda alguna, Kant era el gran enemigo a abatir si Jacobi quería mantener su realismo espiritualista e intuitivo. Esa concepción de la experiencia interna como algo que se ha ido haciendo históricamente en un proceso de mediaciones, semejante al de la realidad exterior, impedía claramente ese sustancialismo espiritual que permitía fundar una religión natural (IV, 1, 48) violentada y destruida por la corrupción de los tiempos. La reducción kantiana de lo espiritual a lo inteligible, a lo cultural, a lo ideal o meramente construido por el hombre para orientarse en los problemas de su praxis real, no podía ser para Jacobi sino voluntad de anular la realidad de una sustancia en la que él creía reconocerse y salvarse. Por eso esta voluntad kantiana de negar a la razón capacidad intuitiva, de poder recibir la realidad espiritual, fue reconocida por Jacobi como la manifestación suprema del nihilismo.

7. **El ataque inicial al criticismo**

Las *Briefe* no constituyen el principal texto para estudiar las relaciones entre nuestros dos autores. En la primera edición, apenas se puede presentir que Kant vaya a entrar en escena en este libro, pero por cartas sabemos que Jacobi ya mantenía algunas de las opiniones que iba a verter en la segunda edición de su obra.[33] Aun y con eso, estas opiniones sólo se dejan ver en las notas, si bien de una manera bastante señalada. En *David Hume*, que teóricamente sirve de continuación a las *Briefe*, Jacobi va a dedicar un Apéndice ente-

ro a la filosofía kantiana, ampliado luego en otro ensayo, *Sobre el intento kantiano de reducir la razón al entendimiento*. Sirva esto para explicar que el diálogo con Kant tiene un carácter emergente, que aparece según avanza Jacobi en la construcción de su propia filosofía y según los obstáculos que tiene que salvar en este camino.

Por lo que respecta a las *Briefe*, hay tres puntos centrales a destacar en las relaciones entre Kant y Jacobi. El primero es completamente positivo; se trata de la entusiasta recepción de los primeros escritos del joven Kant por parte de Jacobi, en los que verá, primero, una filosofía profundamente empirista y realista, y segundo, una refutación radical de la metafísica tradicional racionalista de Mendelssohn y Crusius. Jacobi comulgó con este Kant que aparentemente no tenía otra salida que la que el propio Jacobi propiciaba. Y sin embargo, este entusiasmo por el propio Kant no tiene otra función en la economía de la exposición de Jacobi que la de presentar con tanta más claridad el distanciamiento posterior de nuestros dos autores. En efecto, cuando Jacobi se pregunta por qué Kant no siguió su camino, la respuesta es bien clara: lisa y llanamente, porque Kant ha caído en el espinosismo. Jacobi no dice esto, pero lo indica. ¿Cómo ha caído Kant en el espinosismo? Porque ha rechazado toda auténtica interioridad en el sujeto; porque ha mantenido la primacía de la sensibilidad externa; porque ha hecho de la conciencia sólo un reflejo de la relación externa; porque entre espacio y conciencia existe la misma relación que entre extensión y pensamiento en Spinoza; y porque, aunque Kant no haya dado el paso posterior de unirlos en una sola sustancia, es evidente que ese paso queda implícito en la consideración de la conciencia como espejo de la realidad sensible. Esto nos lleva a un tercer problema. Kant ha dado implícitamente ese paso porque ha negado que algo no espacial pueda llegar intuitivamente a la conciencia, excepto la propia conciencia fenoménica temporal. En todo caso se niega la posibilidad de una intuición de lo incondicionado por la razón. Veamos primero la versión que da Jacobi del espinosismo kantiano.

Para Jacobi la relación entre la sustancia espinosiana y sus atributos y modos era la de una prioridad natural, esencial, aunque no temporal. Sin la sustancia no se podía pensar ninguna de sus determinaciones y modos, pero ella misma no existía nunca en sí como prioridad temporal, previamente a esas determinaciones, sino sólo en ellas. Esta misma rela-

ción se podía expresar como la existente entre el todo y la parte. El todo no existe sino en cada una de las partes, pero si él no existiera, nada podría pensarse. Esta realidad del todo nunca existe separada e independiente de sus partes, sino que se hace cualidad en cada una de ellas; pero si el todo no tuviera prioridad ontológica, ninguna de sus partes existiría. Como es sabido, entendida así la teoría espinosiana de la sustancia, se asemeja bastante a la teoría kantiana del todo analítico. Un todo analítico, para Kant, proporciona un marco de condiciones particulares que definen un ámbito cerrado de discurso. El hecho de que ese ámbito se caracterice a partir de su principio constitutivo, hace que sea absoluto respecto de toda expresión concreta de su campo, esto es, prioritario respecto de sus partes. En contraposición a esto, un todo sintético es aquel cuyas partes constitutivas tienen que ser dadas previamente a su propia constitución. El todo analítico define dichas partes desde la radicalidad de las condiciones que ofrece, y permite considerarlas sólo como limitaciones internas. El espacio y tiempo eran ejemplos preclaros de estas totalidades analíticas: la idea de mundo era el ejemplo prototípico de todo sintético o real. En esta problemática se centró primitivamente Kant al tratar la cuestión del uso sintético de la razón. Por eso Jacobi estaba bastante afortunado al detectar semejanzas estructurales y formales entre las relaciones atributo-modo de Spinoza y las relaciones totalidad espacio-temporal y tiempos y espacios concretos en Kant. Porque también para Kant el espacio único y originario de la intuición pura era un condicionamiento a priori de todo espacio concreto, no existiendo independiente de una región espacial concreta y determinada. Así, Jacobi se sintió objetivamente justificado para identificar el kantismo con el espinosismo, pasando por alto todas las diferencias reales entre ambas doctrinas, y a la proposición VII de su exposición del espinosismo adjuntó los textos de A 25 / B 39 y A 32 / B 46 como prueba del paralelismo de ambas doctrinas. Pero el espacio no era en el fondo sino otra denominación de la extensión, y así, quisiera o no Kant, su teoría del espacio puro de la sensibilidad se convirtió en la teoría del atributo de la «extensión» de Spinoza. En vano se debía apelar a la diferencia radical entre una intuición a priori, que únicamente jugaba como condición de posibilidad de reconocimiento objetivo de aquello que existe de tal manera que es dable al hombre como ser sensible, y una dimensión necesaria de la sustancia absoluta, esto

es, una determinación de la realidad independiente de toda subjetividad y de todo pensar, un atributo que expresa en el espacio la totalidad de la sustancialidad de lo real. Jacobi no repara en estas menudencias. Porque lo que le interesa no es, a fin de cuentas, la filosofía, sino dónde nos lleva esa filosofía. El espinosismo no es lo que coincide con la filosofía de Spinoza, sino lo que lleva a sus mismos resultados: al determinismo, a las tesis de la prioridad de lo externo, a la negación de la sustancialidad espiritual. Y la filosofía de Kant llegaba a esto último si, y sólo si, la subjetividad completa se limitaba a dar cuenta de la sensibilidad espacio-temporal ofrecida por la intuición sensible. Por tanto, la filosofía de Kant era espinosismo porque hacía de lo sensible, lo fenoménico y el espacio, no lo absoluto en sí mismo, pero sí lo único cognoscible para el hombre y, por tanto, absoluto para él. En cualquier caso, la filosofía se mostraba negadora de la espiritualidad que propugnaba Jacobi, y frente a esta realidad fundamental, las demás diferencias eran insignificantes para él. Pero además había en el kantismo otra instancia que tenía la estructura del «atributo-pensamiento» en Spinoza, esto es, un todo que expresaba en el pensar lo que el espacio expresaba en la intuición externa, que lo reflejaba y lo llevaba a conciencia.

Jacobi, midiendo de una manera increíblemente fina los tiempos de su acusación, hace acompañar a su XXV tesis (donde define el atributo «pensamiento» como la conciencia absoluta pura del ser en general), con el siguiente pasaje de Kant: «No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de los objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré la apercepción transcendental. El que merezca este nombre se desprende claramente del hecho de que hasta la más pura unidad objetiva, es decir, la de los conceptos a priori (espacio-tiempo), sólo es posible gracias a la relación que con esa unidad de conciencia sostienen las intuiciones. La unidad numérica de esa apercepción sirve, pues, de base a priori a todos los conceptos, al igual que lo diverso del espacio y del tiempo lo hace respecto de las intuiciones de la sensibilidad» (*KrV*/A 107). En este texto, sin paralelo en la segunda edición de la *KrV*/B, Kant realmente fijaba una relación entre pensamientos concretos y unidad de conciencia

semejante a la que existía entre espacio-tiempo originario y los momentos y regiones espaciales concretos. En él se presentaba a la unidad de conciencia como un todo analítico: la unidad analítica de conciencia de la segunda edición, mero ámbito de pensar determinado por el principio de identidad. La cuestión central es que en el presente texto, incluso espacio y tiempo se hacen conscientes por dicha unidad transcendental de apercepción, mientras que en la segunda edición, la unidad analítica de conciencia sólo trata de relaciones de conceptos, no de relaciones entre intuiciones. Por eso el texto de *KrV*/A permitía la lectura espinosiana de que esa unidad transcendental de conciencia era el reflejo subjetivo de la extensión absoluta y se podía elevar a condición de posibilidad de la conciencia de todas las partes espacio-temporales. De hecho, es conciencia pura por hacer consciente de manera básica el espacio y el tiempo como intuiciones puras, casi literalmente lo mismo que el pensar de Spinoza de la tesis XXV.

Insisto. Lo de menos es que Spinoza definiera estas relaciones todo-parte como absolutas, o que Kant las definiera como válidas exclusivamente para el hombre. Es de poca importancia para Jacobi que esos pensamientos expresen la realidad del universo o sólo la estructura de la subjetividad humana. Porque, ¿qué ganamos con decir que no negamos la realidad absoluta, si añadimos inmediatamente después que, sin embargo, en lo fenoménico reside lo único que tiene sentido para el hombre? La consecuencia es la misma: el hombre no tiene acceso consciente a una realidad espiritual sustancial, ni a una realidad divina personal. La diferencia entre una afirmación metafísica y una afirmación crítica no tiene aquí valor. Jacobi cree descubrir lo que considera el juego del kantismo: éste niega el último paso del espinosismo y todo su discurso sobre la sustancia que reunifica los atributos, en tanto que hace de él un caso de las inclinaciones dialécticas de la razón. Pero se queda con todo lo que el pensamiento de Spinoza extraía de aquella sustancia, a saber, la extensión y el pensar absolutos como dos series paralelas e idénticas. Pero además era falso que el kantismo no reuniera estos dos «atributos» en una sustancia originaria. Era falso que no los elevara a absolutos. ¿Acaso no eran manifestaciones necesarias de la esencia del hombre? ¿No ponía Kant en el hombre la esencia divina, la *natura naturans* del espinosismo? Con esto no hacía sino agravarse la distancia respecto de una filosofía que reconociera la realidad personal de la divinidad y el ca-

rácter espiritual del alma humana. Porque ahora seguía en pie el materialismo y la caracterización de la sustancia de Spinoza, sólo que personificada en el hombre. La *natura naturans*, ese monstruo metafísico de Spinoza, se había achicado hasta convertirse en Yo, pero conservaba todos sus caracteres monstruosos. En el fondo, era la tesis del poema *Prometeo* de Goethe: el hombre usurpando el papel de la divinidad. La misma blasfemia contra la verdadera divinidad, la misma soberbia de presentarse a sí mismo como única realidad absoluta. El círculo de las acusaciones se cerraba: Spinoza, Kant, Goethe, no eran sino tres grados y tres manifestaciones del olvido del ser de Dios y del hombre como criatura derivada. El materialismo era el vínculo elemental entre ellos. Jacobi, dejándose llevar por su agudo olfato, vio así más hondo en Kant que la mayoría de sus contemporáneos.

Que todo esto llevaba al mismo ateísmo que ya defendiera Spinoza era algo que no se podía decir con claridad. Pero que llevaba a otro ateísmo, esto era evidente. Y Jacobi, que urgía a todo el mundo a decidirse sobre el estado de sus creencias religiosas, no podía dejar este asunto sin consideración. El texto de Kant es ahora *KrV*/A 631. Y Jacobi refiere al segundo volumen de su obra, a su carta a Schlosser de 8 de diciembre de 1787 para analizar el problema de un tercer camino entre el deísmo y el ateísmo. La nota en la que Jacobi habla de esto dice únicamente que Kant ha intentado un camino intermedio entre deísmo y ateísmo, llamado teísmo. Pero desde luego Jacobi quiere dar la idea de que este teísmo no es sino el cosmoteísmo, esto es, la identificación de Dios y del mundo infinito. Se concluye desde aquí que Jacobi quiere identificar Kant y Spinoza en un punto más. Y naturalmente, lo que mantiene es que todo eso son eufemismos para no llamar a las cosas por su nombre. Esto es: el cosmoteísmo es un ateísmo. Se infiere de aquí que el kantismo también. Jacobi pensaba eso en 1787, cuando escribía a Schlosser, esto es, en el tiempo de la segunda edición de las *Briefe*. En efecto, la clave del asunto está en las reservas personales que Jacobi ve en el fondo del tercer camino de Kant. Un deísta no sería sino el que cree y afirma un ser supremo o una causa suprema del mundo. Y Kant dice: «En tanto que nadie puede ser culpado de querer negar algo que no está dispuesto a afirmar, entonces es justo y apropiado decir que el deísta cree en un Dios, pero que el teísta cree en un Dios vivo». Kant no era Jacobi: aquél veía en la posición del deísta la positividad

de su afirmación de la existencia de Dios, aunque no afirmara su inteligencia y bondad. Jacobi señala sobre todo un hecho: que el deísmo supone positivamente no estar dispuesto a afirmar la inteligencia y personalidad de Dios, y por lo tanto, para él, esto es lo mismo que negar ambas cosas. Por eso dice:

> Pero nosotros añadimos que el deísta positivo no meramente ignora, sino que realmente entra en conflicto con un Dios vivo, en tanto que cree poder demostrar, acerca de la más alta esencia, que no existe ni como inteligencia ni como esencia personal, ni es el autor del mundo por su entendimiento y libertad (pues, según todos los filósofos, y según la sana razón, la personalidad no es sino la identidad de una inteligencia, así como que con la personalidad se suprime también la individualidad, y por consiguiente la autoexistencia y la realidad objetiva). Por todo ello, tenemos que decir que un deísta niega a un Dios vivo.
>
> Según mi opinión, es perfectamente fácil dar el nombre de Dios a un Dios muerto e impersonal del que no podemos decir sino que existe sin saberlo él mismo, sin que pueda decir «soy el que soy», el más pobre de entre todos los seres vivos. Entonces, la ambigüedad que así se introduce alcanza a todas las partes de la teología natural y confunde su lenguaje que, en boca de los deístas, se convierte en un [lenguaje] propio, absurdo y mítico, de tal manera que cuesta los mayores esfuerzos arrancar el sentido subyacente al sentido natural de las palabras, llegando finalmente a una mezcla de teísmo y deísmo en la que el entendimiento y el corazón no encuentran sino disgusto, pero la fantasía su disfrute [A Schlosser, 8.12.1787, II, 475-476].

Así pues, no se trata de que el deísta afirme otro Dios o menos Dios; se trata de que lo niega. Y lo que niega es la propia realidad personal de Dios, su ser entero. Por eso Kant era un ateo. Porque, ¿qué puede ser una existencia si no es una existencia personal? Dejando aparte cuestiones políticas y sociales en la acusación de ateísmo, y el hábito de intolerancia que supone tal acusación —el ejercicio de tolerancia no es precisamente el punto fuerte de Jacobi, que una vez la definió como la libertad de ser intolerante con los demás y él se tomaba en este sentido muchísimas libertades—, dejando aparte todo esto, filosóficamente hablando, Jacobi tenía razón al destacar lo que Kant negaba más que lo que afirmaba, porque esto último en modo alguno lo aproximaba a su posición.

Ahora bien, ¿Kant no había hablado de un Dios racional, creador y providente? ¿No era este el postulado de la moralidad? ¿No se oponía así su ética radicalmente a la de Spinoza? ¿Qué pasaba entonces? ¿Por qué esa voluntad de Jacobi de identificar cosmoteísmo, es decir, espinosismo, con el kantismo? Es fácil entenderlo si consideramos que el Dios-providencia de Kant era sólo un mera idea subjetiva creada por el hombre para orientarse en su acción en el mundo. Esta era la clave. Porque si Kant hacía de Dios sólo una idea, ¿qué era lo real, lo absolutamente real para él, independientemente de toda creencia subjetiva humana? El apéndice VII de la segunda edición de las *Briefe* está dedicado entre líneas a este asunto.

Se abre este apéndice con tres textos retomados del cuerpo de las *Briefe*, donde se indica que cualquier método de demostración conduce al fatalismo, que Lessing quería exigirlo todo de un modo completamente natural, y que el Dios de Spinoza es el principio puro de la efectividad de todo lo real, el ser absolutamente infinito, el ideal de la razón pura. Pero en el tercer párrafo introduce un texto de indudable regusto kantiano: «Al hombre en general le fue dado, entre sus necesidades más primarias, investigar lo permanente en la inconstante naturaleza que le rodeaba y penetraba. Esta investigación tenía que llevarle [...] a una serie indefinida de deducciones» (IV, 2, 148, cf. comienzo *KrV*/A). Las páginas siguientes están destinadas a mostrar que el hombre no podía quedarse satisfecho con una ordenación conceptual del mundo sensible, con la tarea que la filosofía de Kant encomienda al entendimiento. Había dos cuestiones concretas que escapaban a esa actividad analítico-conceptual: la imposibilidad de explicar el pensar desde la extensión y la imposibilidad de explicar la vida desde la materia. Spinoza es la voluntad de reunir ambas cosas en una sola sustancia, obviando así el problema de reducir una de las dos dimensiones a la otra. Pero ello imponía la afirmación de una serie infinita de mediaciones para el pensamiento y la extensión sin que se llegara a un punto de reunión. Pero esta proyección al infinito no es de hecho una explicación del mundo, arguye Jacobi. La pretensión de Lessing de que todo se diera de una manera natural no podía cumplirse, ya que la única posibilidad de que el mundo fuera explicado es que se diera su causa última. Ahora bien, una causa es un concepto de experiencia; la experiencia es orden en el tiempo; el tiempo es infinito; luego, el número

de causas que se nos puede dar es infinito sin llegar nunca a la última. «Por tanto, el mundo de ninguna manera es comprensible, explicable de modo natural». Expresado en términos kantianos, el mundo no es un todo sintético según la ley de la causalidad. Jacobi recoge esto muy bien: «La condición de posibilidad de la existencia de un mundo sucesivo cae fuera del ámbito del concepto, a saber, fuera de la conexión de los seres condicionados o de la naturaleza» (IV, 2, 149). Si la razón quiere presentar lo incondicionado en lo sensible, pierde el tiempo, decía Kant. Lo incondicionado es lo no sensible, y aplicando el entendimiento no nos aproximamos un ápice a él. Jacobi estaba de hecho contento con estas conclusiones de Kant: la razón, en tanto que entendimiento, no tiene uso para el conocimiento de lo incondicionado. No introduciremos aquí la posterior evolución de Jacobi sobre este tema de la razón. Bástenos con saber que razón no tiene por qué ser reducida a entendimiento, a la capacidad de formar meros conceptos en la reflexión sobre las cosas sensibles y finitas. Lo que ahora nos podemos hacer es la pregunta kantiana: ¿Por qué el destino de la razón es aspirar siempre al conocimiento de lo incondicionado?

Hay dos soluciones posibles aquí. O la razón es un ser incoherente regalo de un Dios malicioso, o nosotros no hemos contemplado la verdadera esencia de la razón. Pero en modo alguno podemos quedarnos en el estado de una búsqueda que siempre se niega. Como veremos, la solución de Jacobi es la segunda: existe una razón diferente que hay que descubrir. En todo caso, no se puede ofrecer una solución del entendimiento al problema del origen del mundo. Y entonces lo que hay que negar es la salida kantiana, que así queda como un compromiso cobarde. En efecto, ¿cómo resolvía Kant este problema? Manteniendo que las dos afirmaciones contrapuestas (el mundo tiene comienzo y el mundo no tiene comienzo) obedecen a una necesaria diferencia de intereses. Queda reducida la contradicción tan pronto como los dos enunciados contrapuestos se establecen como dos máximas regulativas: aquélla que busca guiarse en la experiencia y aquélla que busca guiarse en la praxis. En la investigación física se tiene que trabajar suponiendo que el mundo no tiene comienzo, en la investigación moral, suponiendo que existe un comienzo absoluto en la libertad transcendental. La razón teórica es ciertamente un veneno, pero tiene el contraveneno en sí misma.

Cuando Jacobi se enfrenta a esta antinomia, la compren-

de de manera diferente. La pregunta por un comienzo del mundo es absurda, pues no puede representarse ni explicarse con claridad. Hasta aquí Kant. Pero, en el fondo, ¿cuál es la solución kantiana? Conceder la razón al científico mientras conoce: con lo que el mundo objetivamente se despliega en una sucesión indefinida. Este es el campo de la objetividad y de lo real. En el fondo, esto significa la negación objetiva de lo incondicionado y con ello de lo sobrenatural, extrafísico y no mecánico. ¿Qué queda delante de nosotros? El campo infinito de la realidad espacial de Spinoza, que aspiramos a cruzar, pero que nunca lo hacemos. Por otro lado, Kant nos ofrece la creencia subjetiva de que tal incondicionado existe. Pero, ¿qué es una creencia subjetiva ante la realidad objetiva indefinida y tenebrosa?

Por eso la razón kantiana se reduce de facto al entendimiento natural. Queda eliminada como órgano de conocimiento de lo incondicionado. Pero también, por eso, al reducir todo a demostración natural, es determinismo. La única solución es, por una parte, la afirmación primera, pura y simple de la existencia de lo incondicionado. «No necesitamos buscar lo incondicionado, sino que de su existencia tenemos una mayor certeza que de nuestra propia existencia condicionada» (IV, 2, 153). Por consiguiente, afirmando también que lo incondicionado enlaza con lo natural de una manera completamente sobrenatural. De ahí que no podamos hacernos la pregunta por la relación entre sobrenatural y natural, y de que no tenga sentido preguntar por el origen del mundo. No podemos interrogar aquí porque una pregunta supone condiciones. Lo sobrenatural es dado como un hecho. Y el vínculo con lo natural es otro hecho. Volvemos aquí al realismo espiritual que expusimos. Pero ahora entendemos que su aceptación supone una transformación de la idea de razón y comprendemos cómo esta transformación sólo pudo surgir desde un enfrentamiento con Kant y desde una equiparación de su posición con el espinosismo al elevar el determinismo a principio constitutivo real de la existencia. Sólo desde esta recepción de las tesis de Kant, desde su necesidad de superarlas, se puede entender la razón como una capacidad de intuir lo no sensible, lo incondicionado, cumpliendo en sí la condición que el criticismo proponía a todo conocimiento: referirse a la intuición. Kant negaba un conocimiento racional puro porque negaba una intuición intelectual; por eso su razón quedaba reducida a entendimiento. Jacobi, al afirmarla como capacidad de in-

tuir los hechos espirituales, la caracterizaba de la única manera que el criticismo permitía: como una sensibilidad para lo espiritual. Si el entendimiento se basa en una sensibilidad física y material, y sólo así puede conocer, guardando este paralelismo, la razón sólo se puede apoyar sobre una intuición espiritual para que de esta manera pueda darnos conocimientos.

Pero, ¿qué razón puede ser ésa? No una que el hombre posee como consecuencia del mecanismo, sino una que el hombre recibe junto con su dimensión espiritual. Es una visión que al mismo tiempo integra lo visto. Esa razón no es humana, no está al arbitrio del hombre, sino que es extrahumana y posee al hombre. No es razón, sino espíritu que hace al hombre en lo que éste tiene de auténtico ser. «Si se entiende por razón el principio del conocimiento en general, entonces es el espíritu que constituye toda la naturaleza viva del hombre; en este caso el hombre existe para ella y él sólo es una forma que ella ha tomado» (IV, 2, 153). Kant quedaba así muy lejos. Pero no superado. Una nueva terminología, en cierta medida apoyada en su propia obra, había venido a replantear las mismas cuestiones que de hecho y filosóficamente estaban destruidas en su obra. Una nueva figura de conciencia surgía así sobre el fondo claro de las capacidades humanas que él había delineado: el *Geist* como un nuevo sujeto sustancial venía a sustituir al hombre kantiano; la participación en el mismo sustituía la participación práctica en el uso de ciertas reglas de experiencia; la inmediatez, a la argumentación verificable y controlada. Frente al humanismo kantiano, surgía una nueva filosofía de lo absoluto y de sus relaciones confusas y místicas con el hombre. La premisa de la especulación y del idealismo quedaba dada. Y para mayor desgracia y confusión, justificada y avalada como si de una superación del criticismo se tratara. Kant repitió a menudo: ¡ningún contacto con hombres como Jacobi y otros fanáticos! Fichte no tuvo tantos escrúpulos y se decidió a fundamentar el kantismo sobre la aceptación de esa intuición intelectual de Jacobi. La gran confusión había comenzado. Quizás podamos alegrarnos si miramos las cosas desde la perspectiva de que esa confusión cristalizó al final en obras poderosas del espíritu humano. Pero no podemos reprimir la tristeza de ver hundirse para siempre la obra más preclara de la sensatez y de la profundidad de un talento que siempre se quiso meramente humano.Tendría que pasar más de medio siglo para

que se recuperara la claridad crítica del pensamiento kantiano en la obra de Feuerbach y Marx. Pero ya para siempre se habría cometido la injusticia histórica más irreparable de la filosofía: asociar la memoria de Kant con el idealismo posterior como si fuera su desarrollo coherente. Y es evidente que hoy da casi lo mismo cualquier decisión sobre lo que pudo ser la verdad. Da casi lo mismo para casi todo el mundo. Pero el filósofo siempre se ha movido por el placer de la inteligencia. Y aún hoy es placentero admirar el complejo, matizado y ordenado sistema kantiano sin mancharlo con lo que no le es propio.

NOTAS

1. Jacobi está traducido al francés y al italiano desde hace considerable tiempo. La traducción italiana de las *Cartas*, a cargo de F. Capra, Laterza, Bari, data de 1914 y es desde luego excelente. La francesa, realizada por Ansett, es de 1946 y está editada por Aubier Montagne, pero no es tan buena como la anterior, que incluye todas las notas y las variantes de las tres ediciones, la inicial de 1785, la del año 1789 y la de última mano del propio Jacobi. La traducción francesa incluye una edición prácticamente inservible de la carta a Fichte, pues no incluye ni las notas ni los apéndices, algunos de ellos de extraordinaria importancia. De Jacobi hay tres obras traducidas al italiano y al francés: así Nicola Bobbio tradujo en 1948 el *David Hume* (de Silva, Turín) con una fuerza y estilo admirables, pero que no siempre respeta el texto original en los giros y las metáforas. Tampoco tiene cuidado en proponernos las variantes respecto de la primera edición de 1787, que son considerables. Recientemente se ha traducido al francés la misma obra, junto con una extraordinaria introducción, a cargo de Louis Guilermit, Univ. Provence, 1981. Tampoco se registran aquí las variantes respecto de la edición príncipe, cosa comprensible dado que era difícil encontrar esta edición. Ahora, sin embargo, disponemos de una reproducción de la misma en la serie *The Philosophy of David Hume*, editada por Lewis W. Beck, en Garland, 1983, introducida por Hamilton Beck. En la actualidad preparo una traducción de esta obra. La Editorial Península editará también en su colección «Textos cardinales» una edición de *Las cartas a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*, hecha por el que esto escribe y por el Prof. Manuel E. Vázquez García.

2. Cf. por ejemplo Vaihinger, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*: «La argumentación de Jacobi es quizás la mejor y más importante que en general se ha expresado nunca sobre Kant» (II

vol. p. 36). La escuela de Adickes, por ejemplo, Richard Kuhlmann, en *Die Erkenntnislehre F.H. Jacobi*, p. 28, mantiene que «la interpretación de Jacobi no ha sido refutada hasta hoy». Herring, en *Das Problem der Affektion bei Kant*, Mainz, 1953, resuelve el problema así: «El objeto trascendental nos afecta en el fenómeno con representaciones. No somos afectados por representaciones, sino con representaciones» (p. 87). Baum, en su excelente libro *Vernunft und Erkenntnis*, pp. 51 y ss., da por buena esta solución que, sin embargo, no puede considerarse válida. Sobre este problema, cf. mi trabajo *La filosofía teórica de Kant*, Valencia, Gules, 1985, en toda su primera parte, y *Racionalidad crítica*, una introducción al pensamiento de Kant, fundamentalmente el capítulo II, «Realismo crítico», Tecnos, 1987.

3. Este problema de la relación entre Spinoza y el problema central del idealismo ha sido abundantemente tratado en la bibliografía alemana. Cf. por ejemplo los excelentes trabajos de Timm, «Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die Entwicklung der idealistischen Religionsphilosophie»; o de Hammacher, «Jacobi und das Problem der Dialektik»; Lauth, «Fichte Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegel in dieser Sache»; De Brüggen, «Jacobi, Schelling und Hegel», y Höhn, «Die Geburt der Nihilismus und die Wiedergeburt des Logos F.H. Jacobi y Hegel als Kritiker der Philosophie». Todos estos trabajos se encuentran en el libro editado por Hammacher, *Friedrich Heinrich Jacobi, Philosoph und Literat der Goethezeit*.

4. A esta finalidad va destinado el texto «Was heisst in Denken zu orientieren», publicado en 1786 en la *Berlinische Monatsschrift*. Como es sabido, este texto pretende un distanciamiento tanto de la posición de Jacobi como de la de Mendelssohn, lo que determinó que Jacobi, ante la imposibilidad de acuerdo con Kant, emprendiera la crítica en el apéndice de *David Hume*. Para los detalles de esta polémica no creo que exista nada más completo y accesible que la introducción de Philonenko a la traducción francesa del escrito mencionado, para la editoral Vrin, París, 1967.

5. Aún está por hacer una verdadera historia de la evolución de la Doctrina de la ciencia, de Fichte. Lo más completo es el monumental trabajo de Gueroult, reeditado ahora por G. Olms, Hildesheim, pero que no tiene en cuenta prácticamente el sistema de Jena, el conjunto de escritos sistemáticos de Fichte desde 1797-1800. Y además Gueroult nos propone una evolución demasiado interna. Hasta qué punto la filosofía de Fichte se transforma en diálogo con el propio Schelling y con Jacobi, y hasta qué punto la recepción del *System* de 1800 y la cuestión del *Atheismusstreit* motivaron la radical transformación de Fichte desde la *Nova Methodo* a la *Neue Darstellung* de 1801, esto es algo que necesita ulterior investigación. Cf. para esto Lauth en su interesante librito *Die Entstehung von Schelling Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes*

Wissenschaftslehre, Munich, Alber, 1975. Para ello es preciso revisar los textos claves de ese período. El autor y Manuel Ramos Valera han traducido la *Nova Methodo* para Natán, Valencia, 1987, texto clave para la época. El propio Ramos Valera realizó su tesis doctoral sobre este tema.

6. Esta es la tesis general del libro de O. Bollnow, como ya expusimos en el primer capítulo, bastante discutido, dado el uso unilateral de las novelas de Jacobi como texto filosófico inmediato. Verra ha continuado esta temática en su aportación al volumen anteriormente citado de Hammacher, titulado *Lebensgefühl, Naturbegriff und Naturauslegung bei F.H. Jacobi*. Para una crítica de Bollnow, cf. las primeras páginas del trabajo de Baum anteriormente citado.

7. Esta exigencia la ha realizado sobre todo Baum, en *Vernunft und Erkenntnis*, denunciando el prejuicio de los viejos comentaristas como Harm y Dreyck, que sólo valoraban al Jacobi polémico (cf. p. 1): «Es conocido que Jacobi es el primero que inaugura el enfrentamiento crítico acerca del idealismo trascendental de Kant, pero son menos conocidas las realizaciones de su propia filosofía, cuyos resultados eran casi una crítica de Kant, que no debía ser valorado como un suceso aislado sobre sus contemporáneos y seguidores. Aquí me parece ver un desideratum no cumplido de la investigación de Jacobi».

8. Para un punto de vista diferente desde el que se analiza el problema de las relaciones con Spinoza cf. el estudio monográfico de Hebeissen, *F.H. Jacobi, seine Auseinandersetzung mit Spinoza*, Haupt, Berna, 1960.

9. El problema de las relaciones entre Jacobi y Schopenhauer, al que ya hemos dedicado alguna nota en la introducción, debe considerarse a partir de la problemática del nihilismo, que Jacobi es el primero en plantear en la filosofía moderna. Esta influencia está apuntada por Baum, *op. cit.*, p. 35; pero ya había sido señalada antes por Harm, *Über die Lehre von F.H. Jacobi*, Berlín, Akademieabhandlung, 1876, p. 3: «Lo que para Jacobi es una carencia de la filosofía, el fatalismo, el ateísmo, el nihilismo, en esto consiste según Schopenhauer la esencia verdadera de la filosofía. Antes que Schopenhauer, Jacobi ha elevado al fatalismo, al ateísmo y nihilismo como carencia de la filosofía, que surge desde su forma de demostración. Schopenhauer se atiene a reconocer en esta carencia la esencia de la filosofía». Cf. también Verra, p. 265. La cuestión es situar estas observaciones en un contexto metodológico correcto para que dejen de ser exclusivamente analogías y parecidos circunstanciales y muestren no un paralelismo externo, sino las razones por las que lo que en un momento determinado es una carencia, en otro se convierte en una opción masivamente apoyada por una clase social.

10. Lukács no analiza la obra de Jacobi en su *Die Zerstörung der Vernunft*, a pesar de hacer bastantes referencias a Salomón Maimon. Creo que este es un déficit muy señalado de la obra de Lukács,

que deja así fuera de lugar al iniciador de todo el irracionalismo posterior, al que determinó todo el movimiento que el propio Lukács se empeña en historiar, al que forzó toda la solución del idealismo al dar la interpretación que se consideró ortodoxa del auténtico criticismo. Dado que Lukács ve en el criticismo una filosofía que hay que superar, no podía encontrar que el motor de su superación fuera realmente el irracionalismo, para él un fenómeno aún más detestable que el propio criticismo y sólo explicable desde el imperialismo. Por lo demás, el idealismo es un camino que conduce directamente al marxismo, según el filósofo húngaro, que difícilmente podía reconocer que ese motor hacia el marxismo fue precisamente el que un irracionalista introdujo en la filosofía alemana. Si hubiera estudiado este fenómeno le hubiera sido difícil bendecir todas las connotaciones de la filosofía hegeliana, incomprensible sin algunas de las claves de Jacobi, típicamente místicas y cristianas. Desde esta perspectiva, Lukács hubiera estado indefenso ante las tesis de Dilthey —que el problema de la religión es la clave en la evolución del idealismo—, que al fin y al cabo era su enemigo fundamental.

11. Cf. para esta religiosidad el excelente estudio de Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand*, Idées, NRF, 1971. Cf. también el más reciente y más apropiado colectivo de estudios «Zur neueren Pietismusforschung», *Wege der Forschung*, 440, M. Greschat, donde se analizan las figuras de Ph.J. Spener y su «Pia desideria», de A.H. Francke, de N.L. von Zinzerdorf y de J.A. Bengel, todas ellas figuras básicas del pietismo en Alemania. Para los elementos del pietismo en Jacobi, cf. Verra, *op. cit.*, pp. 7-8.

12. Así lo han tratado sobre todo Hammacher, *Die Philosophie F.H. Jacobi*, y Baum, *Vernunft und Erkenntnis*. En cierta medida se puede considerar el trabajo de Hammacher, «Jacobi und das Problem der Dialektik», en *F.H. Jacobi als Philosoph und Literat der Goethezeit*, como una contestación al trabajo de Baum.

13. Desde una perspectiva esencialmente religiosa, ha tratado a Jacobi sobre todo A. Schmidt, *Jacobis Religionsphilosophie*, y la primera parte de su *F.H. Jacobi, Eine Darstellung seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie als Beitrag zu einer Geschichte des modernen Wertproblems*.

14. Cf. para este problema los trabajos de T. Bossert, *Jacobi und die Frühromantiker*, donde expone con extraordinaria concisión y lucidez los problemas de la relación de Jacobi con Schlegel, fundamentalmente a través de la relación de la novela *Lucinde* con el ideal de amor de Jacobi expuesto en *Woldemar*. Este tema merece un estudio más detenido. La novela de Schlegel, verdadero testimonio de la época del Romanticismo emergente, ha sido editada por Natán, Valencia, 1987, traducida y anotada por Berta Raposo e introducida por R. Münster. Otro tema importante es la relación entre Jacobi y Jean Paul, analizado fundamentalmente en los siguientes trabajos: Geissendörfer, Th., «Jacobis Allwill and Jean Paul's Titan», en *The*

Journal of English and Germanic Philology, 27, 1928, pp. 361-370; Hartmanshenn, H., *Jean Pauls Titan und die Romane F.H. Jacobi*, Marburgo, Dissertation, 1934; Jappe, H.F., «Jean Paul and F.H. Jacobi», en *Jean Paul Blätter*, ed. por la Jean Paul Gesellschaft, 5, 1930, pp. 15-22; cf. también la misma publicación, 4, 1929; Müller, «Jean Paul und Jacobi», en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 140 (1910), pp. 108-110. Cf. también, para las relaciones con otros autores románticos, Schrick, W., «Coleridge and F.H. Jacobi», en *Revue belge de Philosophie et Histoire*, 36, 1958, pp. 812-850.

15. Cf. para esto las notas de la introducción.

16. Cf. sobre todo el capítulo 4, 1.

17. La valoración de las relaciones de Jacobi con Spinoza es una constante en los estudios de Jacobi. De entre las opiniones y juicios concretos destaco ante todo los siguientes: para una historia de la problemática de la recepción de Spinoza en Alemania, cf. el recuento de Verra, pp. 76-82 (donde se trata Bayle, Wolff, la primera traducción de la *Ethica*, en 1744, por J.L. Schmidt, Mendelssohn y Lessing en su común ensayo *Pope, un metafísico*, 1753 y la extraña y forzada relación entre Lessing y el *Prometeo* de Goethe, tal y como la ve la época, mencionando las recensiones más importantes). Verra mantiene, a lo que creo con razón, que la clave del espinosismo de Lessing reside en poner en solfa la concepción ortodoxa de la divinidad, que según Lessing debe carecer de caracteres antropomórficos, que según la tradición espinosista correspondían a la imaginación y no a la razón. Por esto no podía haber acuerdo entre Jacobi y Lessing, pues para el primero el espinosismo era precisamente el antropomorfismo perfecto, en tanto que hacía del criterio de razón suficiente, de causalidad, un principio al que se debía someter el propio Dios. El salto mortal tiene esa misión lateral: al aplicar la noción de creación nos obligamos a romper el carácter absoluto del principio de razón. Por eso creo que Timm (*Die Bedeutung...*, p. 53) está acertado al centrar el significado de la polémica no en la presentación de Spinoza como ateo, sino en la nueva fundamentación de esa presentación de la filosofía de Spinoza de tal manera que por sí misma atenta contra toda la filosofía, es decir, contra toda pretensión de usar indefinidamente el principio de razón —que no otra cosa es para Jacobi y para la época la filosofía que se pretende sistemática—. Pero por eso mismo la mayor significación de la polémica será, en segundo lugar (Timm, p. 37), exponer la filosofía transcendental desde el espinosimo y el espinosismo desde la filosofía transcendental, esto es, rehacer la filosofía aceptando de entrada que tiene que ser una forma de espinosismo. Homann entiende el problema desde una perspectiva radicalmente diferente, pero no por eso menos interesante. Para Homann, la cuestión del salto mortal tiene que ver fundamentalmente con el mismo problema de Weber en su *Wissenschaft als Beruf*, de 1919: si es posible fundar científica o racionalmente los últimos elementos de la vida práctica y de la vida perso-

nal (Homann, *Die Philosophie der Freiheit*, p. 138). La voluntad de Jacobi es llevar toda posición racionalista hasta sus últimas consecuencias, hasta el momento en que queden claras las contradicciones, que exigen sin más una decisión que debemos tomar por salto mortal, por elección. Jacobi aceptaría a medias esta posición, porque posteriormente dirá que dar el salto mortal es una decisión racional, porque es reconocer lúcidamente el carácter infundado del entendimiento y permite aceptar que la creencia sea la base de la vida: ésta es la nueva noción de razón. Timm dice de este particular que en cierta medida la filosofía de Spinoza era más cercana a esta limitación del entendimiento, a esta decisión, que a la mediación infinita del saber por razones: «La contradicción en la relación de Jacobi con Spinoza corre también finalmente sobre la pregunta de si según Jacobi la filosofía de Spinoza es un racionalismo o la superación positiva del mismo. ¿Se aprecia su principio en la demostrabilidad absolutamente puesta de la mediación infinita del saber o en la inmediatez de la verdad que se asegura a sí misma, y para la cual la discursividad racional es un medio? Sobre esta pregunta las *Briefe* no dan ninguna respuesta clara. [...] Spinoza es el «Woher», pero también el «Wohin» del salto mortal de Jacobi. [...] Spinoza es la filosofía de Jacobi negativamente, pero también es la filosofía de la creencia positivamente. Lo antiespinosiano en él reside en la oposición de ambos» (*op. cit.*, p. 57). Y expresado aún más concretamente: «El conflicto de Spinoza —que para Jacobi prosigue en su crítica a Kant, a Fichte y a Schelling— era propiamente si la *Ethica* de Spinoza debía leerse desde arriba o desde abajo, desde el concepto de Dios de la primera parte o desde el "amor intellectualis Dei" la última» (p. 58). Lo que es preciso decir como único complemento a estas acertadas manifestaciones, es que el idealismo de Schelling y Hegel intenta fundamentalmente reunir estas dos dimensiones de la filosofía de Spinoza en un solo discurso que vincule el determinismo de la primera parte de la *Ethica* con el sentimiento de la libertad intelectual que se invoca en la última, y que el propio Jacobi integra en su pensamiento. Verra también ha visto esta escisión introducida por Jacobi en el cuerpo uniforme del pensamiento de Spinoza (cf. su obra, pp. XVIII y ss.), que él expresa como una disociación entre la ética y la metafísica, lo que obliga a una teoría del conocer diferente de la mediación racionalista: la intuición intelectual y la libertad como «senso del divino» (p. XIX) Esta es la otra cara de la negación de Spinoza: la afirmación del carácter inmanente de la libertad al conocer, a la razón y a la intuición intelectual (p. XIX). Por lo demás, para la continuación de la polémica, cf. Verra, *op. cit.*, p. 85, sobre *An die Freunde Lessings*, donde Mendelssohn defiende al Lessing deísta, al Lessing de la religión de la razón; sobre *Morgenstunden*, donde *Mendelssohn* se repliega y acepta que «un espinosismo purificado es compatible con todo lo que la moral y la religión tienen en lo práctico», pudiéndose conciliar con el judaísmo. Lessing

defendería un panteísmo purificado, una voluntad de no aceptar ninguna revelación (Verra, p. 86), que se sostiene en la posibilidad de armonizar el sistema de las causas finales y eficientes. Para el papel de Hamann, cf. p. 90. Para la participación de Herder y Goethe en la polémica, cf. Verra, pp. 114-119. Para la polémica sobre el criptocatolicismo, cf. pp. 180-181. Sobre el contenido concreto de la polémica, cf. pp. 105-113. La tesis fundamental de Verra es que el significado de la polémica es sobre todo ético: la defensa de la libertad humana contra el fatalismo (p. 139). «Fatalismo consiste en rechazar que el pensamiento pueda tener función autónoma alguna en la vida ética y no en negar que tenga en sí una peculiaridad» (Verra, p. 139). Verra pasa a comentar las tesis sobre la libertad a partir de la p. 148. Timm, en su ensayo en *Tagung in Düsseldorf*, mantiene que existe de hecho un problema teológico: «Espinosismo para Jacobi-Lessing quiere decir: un Dios que es consciente de sí mismo no en sí, sino en sus criaturas, en otro de sí mismo, que él produce en virtud de su ser» (cf. p. 48); pero en el fondo aceptar esta dimensión de Dios, que en principio es inconsciente de sí, es aceptar la necesidad del Hijo como *logos*. Así que insisto en que la cuestión reside en hacer una equivalencia entre el Dios Padre de la Trinidad con la sustancia espinosista. Pero la significación de esta proyección es fundamental cuando descubramos la polémica de Schelling con Jacobi: es preciso reconocer una naturaleza en Dios que es abismo, inconsciencia, pero también inquietud por llegar a reconocerse, por llegar a ser Dios genuinamente. Sólo que este reconocimiento de Dios en el espinosismo reformado de Schelling —como en Lessing— no se da inicialmente en alguien diferente de sí, sino que en la lógica de la teología trinitaria sólo se puede dar en sí, pero como segunda persona. En una palabra: no es un naturalismo como el de Herder. Con claridad podemos decir que el espinosismo se media en la generación más joven por el problema central de la renovación de la teología trinitaria.

18. Sobre *Allwill* y su significación como personalidad prototípica, reenvío al lector a nuestro capítulo III.

19. Jacobi describe esta experiencia en el tomo IV, 1, 48, de las *Briefe*; la vuelve a narrar en *David Hume*, y constituye el motivo fundamental de su apéndice III a la segunda edición de las *Briefe*, cf. IV, 2, pp. 67-73.

20. Para las relaciones entre Jacobi y Goethe reenvío también al estudio de Nicolai, *Goethe und Jacobi. Studien zur Geschichte ihrer Freundschaft*, y a lo que ya dijimos sobre todo esto en nuestro III capítulo.

21. Otros trabajos sobre esta relación son Deycks, *F.H. Jacobi in seinem Verhältnis zu seinen Zeitgenossen, besonders zu Goethe*, y Kühn, J., *Der Junge Goethe im Spiegel der Dichtung seiner Zeit*. Para una breve semblanza, cf. Verra, p. 12 para la relación de las figuras de Woldemar en las cartas a Goethe, y en la p. 13 para la concepción del arte como algo nacido de la experiencia.

22. Pascal y Fenelón, así como Bossuet, serán referencias constantes a partir de ahora en las obras de Jacobi, si bien no conozco un estudio dedicado a esas relaciones, que desde luego no son excesivas en los años de la formación de la doctrina de Jacobi. Otros elementos de la cultura francesa, como Bonnet, sí que han merecido la atención de los estudiosos, cf. p. ej. Isenberg, *Der Einfluss der Philosophie C. Bonnet auf Jacobi*, Leipzig, Neske, 1906. Para Bonnet, cf. Savioz, R., *La philosophie de Ch. Bonnet de Gêneve*, París, Vrin, 1948. Se echa de menos también un estudio monográfico sobre la influencia de Rousseau y sus novelas sobre las novelas de Jacobi. Para Rousseau-Jacobi, cf. Verra, p. 7. Esta influencia entró en Alemania fundamentalmente a través de un artículo del propio Wieland, *Werke*, Berlín, 1909, vol. VII, p. 378. A partir de aquí se introduce el ideal de la *Sympathie* como forma de alegría natural, como *Empfindsamkeit*, etc., valores que comparten las dos novelas de Jacobi: cf. para todo esto Verra, *op. cit.*, p. 63, nota 4.

23. La filosofía de Fichte parte de este *pathos*, como queda reflejado perfectamente en sus *Einige Aphorismen über Religion und Deismus*, y en las *Reflexionen religio-philosophisches* de 1791, traducidos por mí en la revista *Er* de Sevilla y que se centran en el problema de las relaciones entre la religión del corazón y la religión de la cabeza. Esta zozobra fue compartida también por el Reinhold inmediatamente anterior a su conversión a la filosofía kantiana. Curiosamente, en ambos autores la teología moral de Kant será el puente capaz de sintetizar una religión que calme a la razón y al corazón. Kant sin duda nunca vivió esa zozobra, ni previó este uso de su teoría de los postulados. Este uso de Kant es decisivo para entender la recepción kantiana de la época. Fichte se vuelve a Reinhold mucho antes de la problemática de Aenesidemo, porque tiene un programa de por sí coincidente con el suyo: exponer popularmente el kantismo como premisa para defender la teología moral. Pero Fichte verá en el kantismo desde siempre un problema central: la emergencia de la libertad y la posibilidad de una acción libre en un mundo sensible. Por eso Fichte se preocupará siempre de un problema que determina toda su filosofía: la síntesis del mundo de la libertad —inteligible— con el mundo de la naturaleza —sensible—.

24. Es curioso que una filosofía como la de Spinoza, que surge como un rechazo de la experiencia vital que luego resultará típica de los protorrománticos, como un rechazo de la inclinación continua a la experimentación subjetiva permanente —véase para esto las confesiones de los primeros parágrafos del *De Emendatione intellecti, reforme de l'entendement*, Pleyade, Oeuvres Completes, pp. 102 y ss. — y de una búsqueda del objeto que proporcione alegría permanente y creciente por sí solo, se utilice ahora para fundamentar precisamente justo la experiencia prerromántica como la única legítima, humana y natural.

25. Herder, como sabemos, terció en la polémica sobre Spinoza

con un diálogo, *Gott*, que conoció dos ediciones radicalmente diferentes, dado que la segunda está considerablemente reducida, justo en la parte en que Jacobi centró su crítica. Ésta se llevó a cabo en su apéndice V de la segunda edición de las *Briefe*, IV, 2, 82-96. Sin embargo, frente a Kant supieron hacer ambos un frente común cuando el idealismo fue obligado a abandonar su cátedra principal, a comienzos de siglo: en efecto, ambos supieron usar las anotaciones de Hamann sobre la *Metacrítica de la razón pura*, en dos obras de diferente ambición y de escaso éxito: la *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, titulada globalmente *Verstand und Erfahrung*, Leipzig, 1799, parcialmente traducida en la edición de «Obras selectas» de Alfaguara, y el escrito de Jacobi, *Sobre la empresa del criticismo de reducir la razón a entendimiento*. El escrito madre de ambas «metacríticas» era mucho más sugerente y punzante. Una traducción asequible al italiano se encuentra en *Croce Saggi Filosofici*, III , Bari, Laterza, 1913, pp. 291-315.

26. Baum, siempre atento a los elementos positivos de la filosofía de Jacobi, ha mostrado que la teoría del salto mortal es mucho menos definitiva de lo que parece, y que en el fondo equivale a un momento metodológico más que debe ser complementado con una explicación positiva de la teoría de la creencia, de la percepción —como superación de la teoría tradicional de la representación— y de la intuición. Cf. fundamentalmente *Vernunft und Erkenntnis*, pp. 18, 25 y 97. Y sin embargo hacia 1792 resurgirá como categoría central de la historia de Jacobi.

27. Las relaciones positivas con el empirismo ya fueron señaladas por Harm de una manera tan rotunda como ésta: «El elemento positivo en Jacobi es un empirismo. Su empirismo es un empirismo de la vida y no de la ciencia» (*op. cit.*, p. 14). Baum ha centrado el problema rastreando la influencia de Reid y de Berkeley (cf. Baum, pp. 78 y 106).

28. Baum no cita esta influencia del joven Kant sobre Jacobi. Quizás por eso está inclinado a interpretar el empirismo de Jacobi desde el empirismo inglés, que en modo alguno era una filosofía realista; y por eso tampoco señala la solidaridad entre un empirismo de corte kantiano —de la época de 1670— y la apelación a la intuición —y no a la sensación— como forma de conocimiento inmediato de la realidad externa. Cf. para todo este período kantiano y el papel de la intuición mi libro *La formación de la crítica de la razón pura*, Universidad de Valencia, 1981, cap. I.

29. *David Hume* se editó en la primavera de 1787 antes de la segunda edición de las *Briefe* y contenía el archifamoso apéndice sobre el idealismo transcendental, donde se mostraba la íntima incoherencia de la doctrina kantiana. En la edición de sus *Werke* aparece como la primera obra auténticamente filosófica de su autor, que compuso un prefacio para ella como introducción a toda su obra filosófica, en el que se defendía una noción de razón radicalmente

distinta de la que se defendía en el propio libro introducido (de una razón como diferencia gradual con la sensibilidad, se pasó a la razón como una diferencia radical con todo el entendimiento y la sensibilidad). El trato de Jacobi con Kant no acaba en *David Hume* sino que tiene los siguientes jalones: 1792, en el apéndice a la nueva edición de *Allwill* titulado «A Erhard O*»; 1800, en *Sobre la empresa del criticismo de reducir la razón a entendimiento*; 1815, la introducción al tomo II de sus *Werke*; y por fin una «Epistel über die Kantische Philosophie», aún inédita y en posesión del Archivo Goethe-Schiller de Weimar, y cuya importancia para el tema que nos ocupa desconozco.

30. Cf. para esta expresión en su primera ocurrencia, cf. IV, 1, 55.

31. Cf., sobre esto Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, 1974, sobre todo el capítulo 2, «La idea de sustancia en Spinoza como materia ontológica-general», pp. 77-117.

32. Para este problema de las relaciones entre Fichte, Reinhold y Jacobi, cf. la introducción a mi edición de las *Obras filosóficas de K.L. Reinhold* (incluye «El destino de la filosofía kantiana», «Sobre el fundamento del saber filosófico» y otros ensayos), que próximamente editará Península en su colección «Textos cardinales».

33. Timm ha mostrado que Jacobi tenía la opinión de que Kant era espinosista antes de que construyera las *Briefe* en su primera edición, y sólo por prudencia debió callar. A sus amigos, sin embargo, les comentó la verdad: así a Winzenmann, en carta de 17.6.1784 reconoce que Kant ha tomado la noción de intuición a priori de Spinoza: «Usted puede ver desde este pasaje que también nuestro Kant ha leído a Spinoza con provecho». Cf. Timm, *Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die Entwicklung der idealistische Religion Philosophie*, pp. 62 y ss.

Capítulo VI

EL CAMINO HACIA FICHTE

1. La razón de ser de «David Hume»

Cuando Jacobi edita sus *Obras completas* hacia el final de su vida, escribe una larga introducción en la que expone los hilos generales de su producción filosófica y el sentido global de su actividad polémica. Dejando aparte que progresivamente esa actividad se centre en un ataque contra Kant, lo importante es que Jacobi propone la obra *David Hume* como el punto de referencia esencial para comprender sus posiciones y sus tesis. Por eso es la primera obra que edita, con anterioridad a las *Briefe*. Este carácter central de la obra la hace merecedora de una explicación acerca de su origen y de su sentido. Y a esto vamos a referirnos.

Desde luego, Jacobi dijo en su polémica con Mendelssohn mucho más de lo que deseaba. Sólo se dio cuenta de ello cuando comprobó que la falta de matiz de algunas de sus tesis le hizo perder aliados que de buena gana se hubieran alineado con él, como Goethe y Herder. Su actitud pareció demasiado irracionalista, demasiado fideísta, demasiado volcada hacia la no-filosofía. En esta situación, su pensamiento era un callejón sin salida. Nada más podía decirse sino repetir monótonamente la decidida voluntad de respetar la fe y la creencia. Con todo ello, Jacobi se desmarcaba radicalmente del mundo filosófico y se condenaba al silencio. Por tanto, pronto com-

prendió que las cosas no podían quedarse así: él no era ni había sido nunca el defensor de un irracionalismo radical, de un fanatismo religioso fácilmente confundible con un fideísmo autoritario. Él no se sentía así en su interior y se veía legitimado para defenderse de las acusaciones de criptojesuitismo que sobre él se habían vertido. Necesitaba mostrar qué cosa peculiar era para él la fe. Herder le hizo ver que este problema quedaba pendiente en las *Briefe*, y que sin él este libro carecía de unidad. Si alguna dirección debía tomar su pensamiento era ésta: una reflexión fundamental sobre la creencia.[1]

La cuestión era romper la estrategia de la defensa que había iniciado en las *Briefe* y con la serie de réplicas y contrarréplicas intercambiadas con Mendelssohn. No podía defenderse haciendo apelaciones personales. Su defensa tenía que poseer autoridad filosófica. Para eso sólo quedaba un procedimiento: mostrar que su argumento en las *Briefe* era estrictamente racional, que era una exigencia de la razón la que forzaba a dar el paso hacia la aceptación de un no-saber, de una creencia. Esta era la clave: la propia razón exige la creencia. No se trataba entonces de querer ser irracional, oscurantista, sino que se apelaba a la creencia justo porque se quería ser consecuentemente racional. Y para ello no había otra posibilidad que vincular su estrategia a pensadores clásicos sin sospecha alguna de oscurantismo, de anti-ilustración. La paradoja así quedaba garantizada: David Hume, el ideal de la Ilustración, sostenía exactamente la posición de Jacobi, el aparente ideal de oscurantismo.[2]

Ciertamente que Jacobi no conocía, al componer *David Hume*, todas las consecuencias de su posición. Cuando escriba su prefacio a las *Obras completas* corregirá entonces alguna debilidad de su argumentación, referente sobre todo a la relación entre entendimiento y razón (II, 7-8). Esto le obligará a perfilar toda su posición general: porque la razón no puede configurarse como una capacidad aislada respecto de las demás facultades cognoscitivas, sino que como facultad de la creencia (esto es, de la intuición de la realidad inteligible) debe ser mediada ulteriormente por el entendimiento como capacidad general del pensar discursivo. Se descubría por fin aquello de lo que se trataba: la razón era una capacidad de auténticos principios intelectuales, exactamente igual que la sensibilidad era la capacidad de los auténticos principios sensibles.

Resultaba claro que el tema del libro era una discusión con el fundacionalismo larvado que recorría toda la filosofía moderna.[3] Pero también que era esencialmente un ataque a la filosofía de Kant en tanto carente de auténtica fundamentación, y un reto para que la filosofía reconociera valientemente que no había otro principio último que la creencia. Jacobi sabía que con eso se volvía a la dinámica de la filosofía prekantiana, pero ahí residía un elemento central de su estrategia. Repudiaba de Kant su rechazo a entregarse a un último principio absolutamente idealista, su escepticismo transcendental, su dualismo empírico, que impedía que la razón ofreciera principios propios y que forzaba su reducción a mera capacidad ordenadora del entendimiento, lo que significaba para Jacobi quedar reducida al entendimiento propiamente dicho. Jacobi sabe todo esto, pero lo justifica como en las *Briefe*: manteniendo que la auténtica filosofía es la de Spinoza, esto es, la que busca ser un sistema perfecto fundamentado en sí mismo. Es la estrategia de siempre: negarse a alterar el concepto de filosofía del racionalismo para hacer inevitables sus conclusiones frente a Kant.

Ese era el objeto del libro: mostrar que el proyecto fundacionalista del conocimiento, típico del pensamiento moderno, o bien se disolvía en una negativa arbitraria a seguir buscando una instancia unificadora de la dualidad (tal le parecía a Jacobi la posición de Kant) o se entregaba a algún tipo de principio que no era realmente conocido o representado, sino creído. La base de todo conocimiento no podía a su vez ser conocida; la base de toda representación no podía ser a su vez representada. Con ello surge la obsesión de construir el sistema que va a dominar en toda la llamada filosofía poskantiana. Sin esta obsesión la filosofía de Fichte no tendría sentido. Por eso este capítulo tiene que mostrar cómo Jacobi impuso esta obsesión, esta estrategia fundacionalista extrema, cómo lo hizo mediante una crítica a Kant, cómo soportó esta crítica sobre la filosofía del Yo de Leibniz, y cómo al hacerlo así marcó el camino hacia Reinhold y hacia Fichte a un mismo tiempo. Y todo ello fue posibilitado porque Jacobi supo defender que él debatía un problema estrictamente filosófico, una exigencia de racionalidad. Como el mismo Jacobi escribiría más tarde:

> El siguiente diálogo hay que ponerlo en relación con la obra sobre la doctrina de Spinoza. Apareció en la primavera de 1787, año y medio después de la primera edición de las

Briefe y dos años antes de la segunda edición de las mismas.

La afirmación que expuse en mi obra sobre la doctrina de Spinoza, de que todo conocimiento humano procede de la revelación y de la creencia, suscitó un escándalo generalizado en el mundo filosófico alemán. No podía ser completamente verdad que existiera un saber de primera mano que *condicionara todo el saber de segunda mano* (la ciencia), un *saber* sin pruebas que precediera necesariamente al saber de lo probado, que lo fundamentara, lo dominara completamente y lo mantuviera.

De hecho escribí este diálogo para justificar aquella afirmación tan combatida y para presentar en toda su falsedad e incoherencia aquellas acusaciones contra mí en el sentido de que era un *enemigo de la razón*, un predicador de la fe ciega que despreciaba la ciencia y la filosofía; en suma, de que era un fanático y un papista [II, 3-4].

Repárese en algunas de las palabras que emplea Jacobi. Tiene que haber un *Wissen* de la *Wissenschaft*, que sea el que fundamenta, *begründet*. Es el concepto fichteano de «ciencia de la ciencia», como discurso fundamental de todo conocimiento, el que se está prejuzgando aquí. Y la acusación radical contra Kant consiste en que no ha fundamentado todo conocimiento justo porque allí donde reconocía a la razón que aspiraba hacia un fundamento incondicionado —en la dialéctica transcendental de la *KrV*— se ha negado a dar el paso a la afirmación de su valor objetivo. Por eso Jacobi no sólo indica qué problema le queda a Kant por resolver, sino que además indica qué parte de la *KrV* debe ser reformulada para poder resolverlo: la dialéctica, la teoría de la razón. Y no sólo eso, sino que además, al mostrar que la filosofía de Kant sólo puede reformularse desde la leibniziana, mantendrá que sólo puede puede defenderse desde una reestructuración de la filosofía del Yo a partir de una revisión de los paralogismos.

¿Se puede decir entonces que la obra *David Hume* es una continuación de las *Briefe* sobre Spinoza? ¿Se puede decir que estamos ante una obra de circunstancias? Este calificativo, en un autor que ha construido toda su obra desde estímulos externos, apenas tiene sentido. Pero es claro que Jacobi no tenía intención inicial de escribir una obra autónoma. Unos pocos meses antes de la salida pública de esta última obra, el 15 de septiembre, escribe a Lavater acerca de los últimos acontecimientos de su polémica con Mendelssohn y le confiesa que prepara una segunda edición de la misma que espera

esté lista para la siguiente feria, para S. Miguel del año siguiente. Pues bien, dentro de los preparativos de esa segunda edición hay uno, sin duda concebido como uno de tantos apéndices a las *Briefe*, que Jacobi describe así:

> Es un tratado detallado que pondré al principio de la obra, que debe justificar el uso que he hecho de la palabra «creencia» y que separará de la manera más precisa mi filosofía respecto de la kantiana. [*AB*, I, 410].[4]

Es claro que este tratado que debía anteceder las *Briefe* es *David Hume*. Pero ya se manifiesta como algo interno a ese proyecto la voluntad de romper con la filosofía kantiana de la manera más clara[5] y esto significa para él sobre todo dar una definición precisa del término *Glaube*. ¿Por qué? Si la definición de esa palabra es urgente y tiene relevancia para su enfrentamiento con Kant, es porque se ha hecho evidente que desde la noción de creencia racional de la *KrV* se sigue un ateísmo (cf. *N*, 84, a Schlosser, del 23.9.1786). Pero no cabe la menor duda de que en este proyecto no hace sino defender posiciones que él creía comunes a Lavater y a Hamann, posiciones con las que todos se sienten identificados. Hasta tal punto es esto así que Lavater, en la carta de contestación, le propone con la mayor naturalidad una serie de ideas que son perfectamente acordes con las que Jacobi ya tenía más que hilvanadas en su tratado. Entre ellas dos de fundamental importancia: que la creencia «die Bestimmungskraft des Anschauens hat», esto es, que tiene que analizarse desde la noción de intuición, y que aquello que se testimonia por medio de la fe es «ein positiveres Phänomen». Surge aquí con claridad la necesidad de afirmar la creencia haciendo un uso de los términos más queridos de la filosofía kantiana, pero justo para oponerse a ella, para destruir «der unbewollkte Himmel von negativen Räsonnierern». La conclusión de Lavater, que no tiene más noticia del contenido de la obra que la carta anterior, es perfectamente idéntica a la de Jacobi: «Ein Sensform Glaubens versetz Berge von Sophistereien» (cf. *N*, 88, Lavater a.Jacobi, 27.10.1786).

Estamos así ante una obra-manifiesto que siempre dice algo más que la mera opinión de Jacobi: es la voluntad de la reacción fideísta alemana contra el criticismo. Hasta tal punto esto es así que sabemos que el propio Lavater escribe por esos días un tratado sobre «Sein und Nichtsein, Schein und

Realität, Wahrheit und Irrtum» en el que expondrá su «Philosophie, Moral und Religion» (cf. *AB*, I, 411), justo en el mismo orden que pretendía la obra crítica, y justo desde un análisis que ya de por sí parece cuestionar el vocabulario básico de la filosofía kantiana. Sin embargo, realmente aquí descubrimos las serias diferencias de formación que separan a Jacobi de los demás miembros de esa reacción. Comparado con Kant, quizás nos parezca un aprendiz, pero comparado con Lavater y Hamann nos parece —y esto es lo fundamental— filósofo: habla desde una tradición perfectamente reconocible por todos los que se dedican al pensar. Por eso será el único del grupo que tenga influencia genuina: defenderá desde una tradición estrictamente filosófica justo lo que Lavater va a defender desde la apelación a la magia (cf. *AB*, I, 413). Es más, justo porque sus objeciones al criticismo vienen hechas desde tradiciones filosóficas bien asentadas —mejor asentadas desde luego que el propio criticismo, como es el caso del leibnizianismo—, van a obtener perfecto eco sobre pensadores que, aunque convertidos al kantismo, son por formación y por sedimento cultural prekantianos. De otra manera no se comprenderá el papel ni la centralidad de Jacobi en todos estos procesos.

Antes de pasar a una exposición de la filosofía de esta obra, interesa llevar a cabo una pequeña protesta por la escasa atención que ha merecido por parte de los estudiosos. Verra sólo le dedica algunos párrafos en los que resume sus tesis principales poniendo de manifiesto sobre todo su relación con el Kant precrítico. El siempre excelente Zierngiebd le dedica un pequeño epígrafe para pronto introducirse en las relaciones sistemáticas de Kant y Jacobi. Quizás esto sea debido a la propia presentación paradójica de la obra, que ciertamente es forzada o buscada por el autor para otorgar dignidad filosófica a sus tesis. Pues en el fondo es fácil pensar que ese intento de mezclar la fe de Lavater con el concepto de *Belief* de Hume no puede tener sino resultados endebles. Sin embargo, no debemos hacer juicios prematuros a este respecto pues la obra tiene más repliegues que ese elemental que se recoge en el título.

En efecto, en la introducción a la edición de 1787, que no aparece luego en la *Werke*, se nos informaba de que el libro estaba concebido para tener tres partes: una primera sobre David Hume y su teoría de la creencia; una segunda sobre las diferencias entre realismo e idealismo y una tercera que

trataba expresamente sobre la teoría de la razón o sobre Leibniz. Cuando Jacobi decidió acortar la obra, haciendo de ella el diálogo que todos conocemos, no rompió totalmente con esa idea —pues ya debía tener materiales concretos para ello—, sino que se limitó a dejarla implícita. Para nosotros es perfectamente reconocible en el proceso dialéctico de esos dos personajes, el Yo y el Él. Por tanto, ni mucho menos corresponde a Hume el papel central de la obra, sino sólo de la primera parte. La segunda se concentraba en el ataque a Kant, y en la tercera y conclusiva destacaba la figura de Leibniz como la única que podía ser eficaz para reconstruir una teoría de la razón. La síntesis final entonces no era Hume-Lavater sino Leibniz-Jacobi.[6] Si la obra hubiera reflejado ese título, a buen seguro que habría sido leída con más atención por los comentaristas, al menos con la misma atención que la leyeron los contemporáneos, quien desde luego conocieron este prefacio. Desde lo dicho, por tanto, es fácil comprender nuestra decisión de respetar esa estructura en nuestra exposición. Vayamos entonces a nuestro tema y expongamos ante todo la alteración de la noción de creencia por parte de Jacobi.

2. La noción de «Glaube»

La peculiaridad de todo el tratamiento de Jacobi sobre la creencia[7] se basa en defender que existe una comunidad profunda de sentido entre los supuestos más básicos de nuestra existencia, indispensables para la vida y fundamento de toda racionalidad (lo que en inglés es *Belief*) y la actitud del creyente religioso, el que acepta una fe (*Faith*). Ambos sentidos se recogen en alemán en una única palabra y por eso cree Jacobi que deben poseer una raíz propia, común y originaria. Así, por tanto, la reflexión de Jacobi se inicia desde la apreciación lingüística de que sólo hay en alemán una palabra para ambos sentidos: *Glaube*. Y por eso sólo en alemán puede surgir la reflexión que busca el sentido unitario de ambos, la clave que permite que el lenguaje los haya unificado. El uso que hace Jacobi de Hume es justo este: apropiarse de sus análisis de la noción de *Belief* para luego proyectarlos sobre la noción de *Glaube* en un sentido que acoge también la noción de fe religiosa: si efectivamente Hume demuestra que su *Belief* está en la base de toda la racionalidad humana, entonces Jacobi podrá concluir que la fe religiosa en modo alguno

es un fenómeno contrario a la racionalidad, sino antes bien, funciona como el fundamento de toda racionalidad. Puestas así las cosas, la estrategia de Jacobi no puede ser más deshonesta, porque traiciona perfectamente la voluntad última de los análisis de Hume: destacar qué puede ser una creencia natural a fin de mostrar el absurdo de algunas de nuestras creencias «artificiales» o religiosas. Sin embargo, y en honor a la verdad, Jacobi no altera lo que él entiende por fe religiosa hasta hacer que cuadre formalmente con el modelo de la *Belief* humeana, sino que desde siempre había tenido ese concepto de fe. Desde siempre defendió ese realismo espiritual que le es característico y que enlazaría la primera y la segunda parte de la obra.

Aunque Jacobi es un buen diplomático, creo que en esta obra es ciertamente transparente. Veamos, pues, cómo matiza esa estrategia general en los meandros de su exposición. El punto de partida de toda la obra, como ya dije, es la acusación que ha recaído sobre Jacobi de fomentar el oscurantismo y «la creencia ciega e indigna de la razón» (II, 137). Jacobi entonces decide definir esa «creencia ciega» de una manera absolutamente pulcra, pero también ambigua: es «ein auf Ansehen gestützter Beifall, ohne Gründe oder eigene Einsichte» (II, 137), esto es: una aprobación apoyada sobre el contemplar, sin fundamentos o ideas propias. Repárese en la palabra que emplea Jacobi para definir la creencia: *Ansehen*, y la opone a *eigene Einsicht*, todas ellas derivadas de ver, de *sehen*, de mirar o de intuir con evidencia. Y Jacobi va a defender que eso en modo alguno es algo que caracteriza las tesis de Roma sobre la fe religiosa, sino que es algo que caracteriza toda actividad que llamamos racional, y por ello se *tiene que* poner en la base de todo uso del entendimiento. O de otra manera: que toda racionalidad reposa sobre afirmaciones que no descansan a su vez sobre fundamentos racionales. Y esto pasa a demostrarlo diciendo que toda nuestra relación con los objetos externos —por tanto, todas las operaciones del entendimiento comparativo y de la facultad de juzgar— se basan en la creencia sobre los objetos externos. Pero repárese en la estrategia: Jacobi define la noción de creencia con una nota amplísima: aquella aceptación que no descansa ni en fundamentos racionales ni en una visión propia. La visión que funda creencia tiene que superar esa dimensión de privaticidad y estar en condiciones de ser común. La tesis de Jacobi es que esta superación de la visión propia sólo

puede ser propiciada por el propio objeto real en su propia donación. Demuestra luego que esa noción juega en algo tan básico como la relación con los objetos externos. Y luego pasa a afirmar que la creencia religiosa es exactamente lo mismo, la aceptación inmediata de otro objeto externo a mí, sólo que espiritual. Pero todos sabemos que en la creencia religiosa entran muchos más componentes de sentido que están ausentes de aquella definición tan abstracta y que no pueden ser fundados por ella. Y sin embargo creo que todo esto es secundario para valorar la filosofía de Jacobi, porque si algo debe quedarnos claro desde los capítulos anteriores es que Jacobi no era un cristiano ortodoxo. Las sospechas de los berlineses, y sobre todo de un berlinés tan dogmático como Nicolai, estaban en el fondo provocadas porque, aun sin entender a Jacobi, sabía que él no era de los suyos. Luego tenía que ser de Roma.

Sin embargo, la exposición que hace de la tesis de Hume introduce algunos detalles importantes, aunque sólo sea a nivel terminológico. Para eso distingue entre *glauben* y *wissen*, manteniendo que respecto de los objetos externos *wissen* es idéntico a *empfinden*. Por eso bastará hacer un análisis de lo que se siente-sabe para dejar en un residuo lo que se cree de ellos, a saber: todo lo que sin sentirlo decimos o nos representamos de ellos. Así, ante un objeto externo, nuestra relación es más amplia de lo que se siente de él: «Die Empfindung, verknüpft mit ihrer Ursache, giebt mir diejenige Vorstellung, die ich Sie nenne» (II, 141), dice el que dialoga con Jacobi. Por tanto, en nuestras relaciones con los objetos, en nuestras representaciones, incluimos las sensaciones que tenemos de ellos más la idea de que ellos son la causa de esas sensaciones. Pero la idea de que ellos son la causa de nuestras sensaciones no es a su vez una sensación: yo siento los efectos de esa causa, pero no siento la causa misma. Pero si no siento la causa misma entonces no «sé», no conozco, no puedo tener *Wissen* de la causa misma, esto es, del objeto independientemente de mi sensación. Y entonces sólo puedo afirmar la exterioridad del objeto mediante *Glaube*. Cuando el otro miembro del diálogo define esta *Glaube*, habla de una «sinnliche Evidenz» que produce una «unmittelbare Gewissheit wie die von meinem eigenen Dasein» (II, 142).

Jacobi pide razones de esa certeza inmediata. Porque ciertamente nosotros podemos estar absolutamente ciertos de que poseemos sensaciones, pero ¿cómo lo estamos de que esas sen-

saciones obedecen a objetos externos? Toda prueba acerca de ello tendría que basarse en sensaciones a su vez, lo que en modo alguno nos permitiría afirmar nada acerca de la causa de esas sensaciones, y no nos haría escapar más allá de su ámbito hacia el objeto externo. Por tanto, si desde el ámbito inmanente de las sensaciones no hay posibilidad de apelar a la causa, no hay posibilidad de apelar a la razón —repárese cómo Jacobi juega con la identificación entre causa y razón—, y nuestra afirmación sobre la existencia de cosas externas es algo infundado, *Grundlos*, y por lo mismo cae dentro de la definición de creencia: no se deriva de *Vernunftgründen* (II, 145). Pero si esa creencia es la que conecta el mundo de las sensaciones con el mundo de la realidad externa, si es la base para que se pueda apelar a causas, entonces no sólo la creencia es refractaria a la racionalidad, sino que además es el fundamento de la racionalidad: sin ella no habría noción alguna de causalidad ni de razón real de las cosas.

Podemos llamar a esta *Glaube* como queramos, pero es evidente que para Hume era algo muy parecido a un instinto, dado que él la proyectaba a todo el género animal: «Even the animal creation is governed by a like opinion, and preserve this belief of external objects» (*Enquiry*, XII). Por todo eso, esta noción de creencia entra dentro del grupo de nociones que Jacobi reúne bajo el nombre de *Triebe*. Como aquí, la creencia no depende de nuestra voluntad: nos sentimos obligados a distinguir entre imaginación y realidad llevados mediante una especie de necesidad que produce en nosotros un *Gefühl*. «Die Natur muss es erregen, gleich allen andern Gefühlen» (II, 160). Sólo así se distinguen todo tipo de relaciones conceptuales de ideas respecto de las relaciones de hechos y la diferencia viene a residir, en la línea del *Sturm*, en que las últimas están asentadas en relaciones vitales-naturales y las primeras en relaciones reflejas y muertas.

Todos los temas de la primacía de la intuición como donación real del objeto, que Jacobi había extraído de la filosofía kantiana de la década de los sesenta, tan bañada ella de espíritu humeano, vuelven a aparecer aquí. En efecto, la creencia es un sobreañadido a la mera sensación. Pero como tal es una sensación más fuerte, viva y vigorosa que la de la imaginación, hasta tal punto que no podemos hablar de ella como *eigene*, como privada, lo que sí sería posible en el caso de las imágenes. Pues bien, esa sobredeterminación, ese sentimiento que produce la naturaleza, es sin duda el sentimiento de

lo real, es, «aquel acto del alma en que lo real, o lo que tenemos por tal, obtiene más presencia, más peso en el entendimiento y un influjo más fuerte sobre las pasiones y la imaginación» (II, 162). Como la propia seriación de las ideas no puede por sí misma, en sus relaciones discursivas, producir esa sobredeterminación, inevitablemente creemos en lo real externo como su causa. Creencia así es el sentimiento de lo real, *Gefühl des Reales*, sobre el que el entendimiento traza sus relaciones discursivas. «Die Philosophie kann nicht mehr herausbringen» (II, 163).

Lo fundamental es que no podemos demostrar la existencia de la cosa, pero la creemos. Y esto significa que no la sentimos, pero que tenemos una certeza insuperable de ella. La verificamos y la afirmamos con una convicción perfecta que carece de razones (II, 167). Y la cuestión es que si bien no podemos explicarla, podemos describir esa relación con lo externo que es la creencia. Porque efectivamente, nosotros sólo nos asomamos al curso de nuestras sensaciones. Y en algunas de ellas, sin ninguna razón, surge el sentimiento de lo real, transformando nuestra propia pasión, nuestra propia acción, dotando de sentido nuestra actividad. Esta sensación así sentida produce en nosotros el sentimiento de lo real sin ulterior razón, por sí misma, independiente de nuestra voluntad, sin otro apoyo que la cosa misma creída, «nichts als das Factum dass die Dinge wirklich vor ihm stehen» (II, 166). Desde aquí hay que juzgar las cosas para nombrar de una manera idónea esa experiencia por la que se nos abre, dentro de un curso de la conciencia, la sensación de algo a lo que acompaña el nítido sentimiento de lo real. Porque entonces es el propio contenido de nuestra conciencia el que se nos impone como creído, el que muestra su propia realidad digna de fe, el que nos hace salir de nuestro propio curso de ficciones al mismo tiempo que lo real sale de su propia opacidad y se refleja en la conciencia. Esa salida de lo real de sí para entrar en una conciencia de una manera avasalladora, produciendo el sentimiento de lo real, es lo que Jacobi llama *Offenbarung*: apertura, revelación. Doble, ciertamente, porque es tanto apertura de la conciencia a lo Real, relación con lo otro de sí aunque sea en la inmanencia de sí, y apertura de lo real a la conciencia, esto es, ser lo real mismo pero en lo otro de sí. La creencia es entonces revelación de lo real mismo al margen de la sensibilidad. Pues bien, así es nuestra relación con la existencia de lo espiritual.

He querido exponer la tesis de Jacobi desde la experiencia por la que el curso autónomo de la vida de la conciencia se separa incomprensiblemente del reino de ficciones y acoge de manera natural un sentimiento de lo real, porque sólo así se comprende la relevancia de esta tesis para su propia teoría de la dialéctica de la personalidad. Como vimos, ésta no era sino la progresiva solución de espejismos, la progresiva disolución en nihilismo de aquello que como mera imaginación era objeto ficticio de la confianza de la conciencia. Esa dinámica no puede ser rota más que por la irrupción de lo auténticamente real en la vida interna de la persona mediante una revelación, una sensación en la que la calificación como real la impone lo experimentado mismo, en la que eso real lleva en sí y por sí mismo las credenciales para imponerse: esa es la creencia. Pero por eso mismo la creencia sólo es auténtica cuando viene impuesta por *la cosa*, por un contenido, en el *factum* mediante el cual la cosa se yergue delante de nosotros, se abre y se revela. Sin la revelación de lo real con su propia credencial no hay creencia propiamente dicha.[8] Y como no hay razones para ella, sino que antes bien sólo desde ella se usa la noción de razón y causa, no podemos considerarla sino como verdaderamente milagrosa. Con ello, Jacobi da un paso más allá en la reflexión sobre su propia experiencia filosófica, pero también un paso más hacia la universalización de la actitud religiosa como actitud natural ante la vida, hacia una universalización de la religión como modelo respecto a todas las demás relaciones con lo real. Así, la relación con lo real en la creencia natural y en la creencia en la revelación religiosa es estructuralmente la misma. Pero repárese, el modelo funciona si y sólo si Dios es objeto de *Gefühl*, si existe el sentimiento de la realidad de Dios; si revelación queda entendida como apertura de lo real de Dios en la conciencia del hombre, apertura del espíritu infinito en la subjetividad finita, si religión no es nunca religión de la letra sino del espíritu. Jacobi se sentía justificado en su rechazo de la acusación de criptocatolicismo. En el fondo, su religión era la consumación del espíritu protestante, como indudable lo verá Hegel.

3. Realismo

No es posible pasar por alto un hecho elemental de todo lo anterior: que Jacobi ha dado un salto indebido desde ese sentimiento de lo real hacia la transcendencia efectiva de la cosa ajena a la conciencia. El sentimiento de lo real le autoriza a afirmar que, no se sabe por qué, ciertas sensaciones tienen una sobredeterminación de realidad dentro del curso total de nuestras representaciones. Pero que ese sentimiento nos venga impuesto con necesidad y lo lleven consigo las propias sensaciones por sí mismas, hasta el punto de que nos obliguen subjetivamente a creer en su realidad, tampoco podría salvar la duda escéptica de que efectivamente *por eso tengan como causa lo real externo propiamente dicho*. Como veremos, ese sesgo de la cuestión va a ser fundamental para Fichte. Pero también lo es para entender cómo lo que luego Jacobi reprochará a Kant podría habérselo aplicado a sí mismo. Lo fundamental es que, si aceptamos como bueno ese paso desde la creencia sentida hasta la afirmación de la existencia ajena a nosotros de lo que creemos real por nuestro sentimiento, entonces, dice Jacobi, somos realistas. El realista no afirma que las cosas[9] se nos *aparezcan* como exteriores, *que tengamos el fenómeno de cosas exteriores*, sino que las representaciones mediadas por la fe lo son de «seres externos existentes por sí mismos». El realista decidido se define así:

> El realista decidido, por el contrario, acepta indudablemente cosas externas desde el testimonio de sus sentidos, considera esta certeza como una convicción originaria y no puede pensar sino que todo uso del entendimiento respecto del conocimiento del mundo externo se tiene que fundar sobre esta experiencia fundamental [II, 165].

Llamaremos a esta definición del realista «realismo-A».

Pero, sin embargo, aquí no se agota la definición de realismo que nos ofrece Jacobi. Hay otra serie de notas que deben complementarla:

> Tal realista decidido, ¿cómo debe llamar al medio por el que se le participa la certeza de objetos externos como cosas existentes independiente de su representación de las mismas? No tiene nada en lo que apoyar su juicio sino las cosas mismas; sino el hecho de que las cosas están efectivamente delante de él [II, 166].

Llamaremos a esta definición de realismo, que no se olvide, hay que adjuntar a la anterior, «realismo-B». Jacobi profesa la doctrina completa: mediante los sentidos aceptamos indudablemente cosas externas como una experiencia originaria a la que referimos todo el entendimiento, pero el medio por el que realmente aceptamos las cosas externas es la presencia de la cosa misma, el hecho de que la cosa misma se alza delante de nosotros. Sólo por el realismo-B, el realismo-A se constituye en una experiencia.

Pero ni siquiera así se agota lo que entiende Jacobi por realismo. Es preciso definir un tercer componente. Se trata de que, según lo acepta Hemsterhuis, el medio perceptivo es una constante matemática igual para todos los usos de la sensibilidad. Por lo tanto, si uno de los componentes de la sensación es siempre el mismo, los resultados diferentes de la conciencia sólo pueden explicarse porque el otro componente —la materia procedente de la cosa misma— es efectivamente diferente. Jacobi traza un ejemplo matemático: supongamos que atribuimos al medio perceptivo (luz, órganos, etc.) la cantidad 3. Si efectivamente hay representaciones diversas (démosles los números, 6, 9, 12, 15, 18, etc.), entonces desde luego esas diferencias no pueden venir causadas por el medio constante, incluso aunque se le conceda un grado de variación, sino que tienen que venir producidas por las propias diferencias entre los objetos externos que ha aceptado el realista B. Son estos objetos los que tienen que señalarse con las cifras 2, 3, 4, 5, 6, etc., para que, multiplicados por el medio constante, nos dé la cifra de cada representación. Esto indudablemente significa que las sensaciones no reproducen idénticamente el objeto, pero sí que mantienen una analogía con él. Esta analogía relativa entre representaciones y objetos externos es el tercer componente de este realismo:

> De esta manera muestra Hemsterhuis que tiene que existir una analogía verdadera entre las cosas y nuestras representaciones de ellas; y que en las relaciones de nuestras representaciones se nos dan de la manera más precisa las relaciones de las cosas mismas, lo que también queda confirmado por la experiencia [II, 172].

Llamaremos a este momento «realismo-C». Y todo esto, defiende Jacobi, es la estructura de la creencia, esto es, de la donación inmediata de lo real mismo previo a todo uso de las relaciones lógicas del entendimiento. Lo fundamental es

que desde aquí se va a seguir una definición terminológica de fundamental importancia para el proceso de la filosofía idealista. Si toda esta tesis realista que hemos venido afirmando implica una relación inmediata entre el sujeto y el objeto, entonces la experiencia de la exterioridad (realismo-A) de la cosa aceptada en realismo-B es exactamente simultánea a la experiencia de la interioridad:

> El objeto colabora tanto a la percepción de la conciencia como precisamente la conciencia a la percepción del objeto. Experimento que soy y que hay algo fuera de mí en el mismo momento indivisible. En este momento mi alma es pasiva respecto de los objetos en la misma medida en que ella se padece a sí misma [*W*, II, 175].

El realista entonces acepta siempre la bipolaridad de la conciencia, la intencionalidad de la misma, la necesidad de que se dé un polo subjetivo y objetivo como constituyentes esenciales de la propia percepción. Pero lo fundamental es que esta relación es caracterizada como *Wahrnehmung*. Así pues, éste es el vehículo de la experiencia de lo real, de la aprensión de lo verdadero, de lo creído, de lo que aún no se ha sometido al entendimiento. Es la sensación con sentimiento de la realidad de lo dado. Y lo supremanente importante es que esto es lo que produce la conciencia. La conciencia no existe previamente a esta unificación inmediata, a esta experiencia con base en los sentidos (realismo-A) por la que se nos da una cosa (realismo-B) en su verdad analógica (realismo-C); sino que es esta misma resultante:

> Incluso la conciencia nos surge sin nuestra intervención; también somos incapaces de rechazarla y no nos sentimos menos pasivos aquí que con aquellas representaciones que llamamos de las cosas externas. [II, 175].

Pues bien, las representaciones (*Vorstellungen*), aquello de lo que somos conscientes, el contenido de la conciencia, son esencialmente posteriores a las percepciones, a las *Wahrnehmungen*; son un resultante, un residuo. La creencia, el sentimiento, la percepción, la aprehensión de la verdad, es anterior a toda la conciencia: es la vivencia instintiva de la relación realista entre el sujeto y el objeto que sólo al final emerge a la conciencia como representación:

> Nada tiene lugar dentro del alma entre la percepción de lo real fuera de ella y de lo real en ella. Las representaciones todavía no existen. Ellas se presentan después en la reflexión, como sombras de las cosas que estuvieron presentes [II, 175].

Desde aquí es fácil comprender los ataques de Jacobi al idealismo de Kant, pero también será fácil entender el repliegue de Jacobi hacia Leibniz: la percepción es esencialmente inconsciente, como el funcionamiento del instinto; la representación sólo surge mediante la reflexión sobre lo que ya no está presente. La verdad es cosa previa a la reflexión, es *Vorurteile, Triebe*. Las representaciones son sombras de nuestra verdad de las cosas y no pueden servir de vehículo ni al conocimiento ni a la acción porque no poseen la convicción, el sentimiento de lo real. Todo Kant queda alterado de los pies a la cabeza. La inversión de Maimon estaba ya apuntada: las representaciones son únicamente un diferencial de conciencia derivado de la actividad de la subjetividad en su percepción que, al ser una subjetividad finita, nunca posee percepciones totalmente simples, vale decir, totalmente inconscientes. Y algo más importante desde aquí: en la representación, cuando la cosa ya ha desaparecido, entonces es posible la ilusión de que el Yo está solo, aislado en la única realidad de su conciencia, en un mundo reducido a su mero fluir representacional. Es el mundo del espejismo del egoísmo, el mundo de la *Eitelkeit der Selbstheit*, el mundo de Woldemar que pretende cifrarlo todo en la independencia del individuo. Es el mundo que no ha dado el salto sobre todo nihilismo, y que se conforma con las sombras de la propia conciencia. Por el contrario, aquel que mira por debajo de su conciencia, el que mira a su alma, reconoce siempre ese diálogo entre el Yo y el no-Yo que constituye la realidad humana de la percepción viva y verdadera:[10]

> Concentre todo su ser en el punto de una percepción simple, a fin de convencerse internamente y de una manera definitiva para toda su vida, de que con la percepción más simple y primaria tienen que existir en el alma el Yo y el Tú, la conciencia interna y el objeto externo, ambos en el mismo ahora, en el mismo momento inseparable, sin antes ni después, sin operación alguna del entendimiento, sin iniciar en este momento ni de lejos la producción de los conceptos de causa y efecto [II, 176].

Por tanto, el que quiera ser realista inevitablemente tiene que sostenerse en la experiencia verdadera e inmediata del Tú. Por eso la existencia auténtica es realmente dialéctica, diálogo. Pero para todo eso es preciso negar como originaria la filosofía de la reflexión, que cambia el mundo de realidad por el mundo de sombras. El platonismo sigue siendo evidente: las representaciones son meras copias de las percepciones (II, 231); meramente las reproducen y no pueden existir sin ellas. Entonces tenemos que introducir un cuarto elemento para matizar el punto que hacíamos en el realismo-C. Allí hablábamos de que las cosas y las representaciones tenían que tener una relación de analogía. Veíamos esa relación desde su aspecto positivo. Ahora, desde la distinción entre percepción, que muestra lo real mismo, y representación como copia, tenemos que ver la misma relación de analogía desde su aspecto negativo. La integración de esos dos aspectos es lo que diferencia una relación de analogía de una relación de igualdad. Pero antes que nada, esa diferencia, como en el caso de la analogía, tenía que ser descubierta mediante una comparación con la cosa misma. Sólo que ahora esto equivale a decir con la percepción de la cosa misma:

«Tiene que haber algo en la percepción de lo real que falte en las meras representaciones pues de otra manera no podría distinguirse. Ahora bien, esta distinción concierne precisamente a lo real y nada más. Por consiguiente lo real mismo, la objetividad, no puede presentarse en la mera representación» (II, 232). Por lo tanto, se supone que lo efectivo, lo real, sólo puede exhibirse en la *unmittelbare Wahrnehmung*, en el *Gefühl der Wahrheit*. Con ello podemos atribuir a las representaciones verdad, esto es, podemos ser realistas-C en la medida en que reconozcamos el verdadero realismo de la percepción («realismo-D»), pues sólo entonces podremos efectivamente sentir lo real de las representaciones ya muertas, interpretarlas en su valor de copias sin sucumbir al peligro del nihilismo. Con ello Jacobi está diciendo: el reino del nihilismo que son las representaciones sólo se llena de una estela de vida, cierto que secundaria, si lo hacemos depender del sentimiento superior de lo real que se nos descubre en la percepción; de la misma manera que el platonismo mantiene que sólo podemos volver a la caverna para reconocer las cosas como tales una vez que hayamos aprendido a familiarizarnos con los auténticos modelos. Pero con ello se ve cómo esa percepción en el fondo

está delineada como intuición de ideas, superando así la dialéctica transcendental kantiana.

Aún queda un ulterior punto en la definición de realismo que es fundamental para los planes de Jacobi. Y es que esa definición de realismo, en última instancia fundada sobre la definición de percepción —que no hace sino retomar las notas de la definición anterior de la creencia de lo real como revelación milagrosa— no solamente no es irracional, sino que constituye la más auténtica definición de la razón. La ceremonia de la confusión se cierra con esta definición naturalista, vitalista y espiritualista de la razón. En efecto, lo que hemos hecho al apelar a una relación con el objeto más profunda que la meramente representacional, ha sido apelar a una acción vital con lo real. Por eso la percepción es el ejercicio del instinto, el hecho de la creencia inconsciente. «Leben und Bewusstsein sind Eins» (II, 263). Pues bien, la razón no es más que un alto grado de vida, esto es, una capacidad de sentir, una sensibilidad terriblemente aguda y elevada que permite captar lo real.[11] Pero por eso mismo es el hecho de la creencia tanto como el hecho mismo de la sensibilidad:

> La percepción más perfecta, o el más alto grado de conciencia vinculado a ella, constituye la ventaja esencial de nuestra naturaleza, a la que llamamos razón. [II, 268].

La razón es así una capacidad de la intuición. Tiene un contenido: lo positivo, lo real. Ese es el auténtico objeto de la creencia, no ciertos objetos propios de sus razonamientos, no la ordenación de ciertas formas del entendimiento a partir de representaciones. Vemos ya el ataque a Kant: la razón pura es justamente lo contrario de aquélla que se vuelca sobre lo sensible, sobre lo que el entendimiento ha ordenado, sobre lo que la imaginación transcendental nos brinda: es aquella sensibilidad purificada que se vuelca sobre su propio objeto. Pero para eso ha debido pasar toda esa experiencia purificadora de los héroes de sus novelas, toda esa experiencia que destruye la sensibilidad inferior y que permite afirmar que hablamos de una vida, de una sensibilidad, de una positividad de lo espiritual, que permite defender que «nada es verdaderamente algo sino el espíritu» (II, 274), que desvela el sentido preciso de lo que estamos hablando: de algo sobrenatural en el hombre. Porque al final lo que hay que defender es que Dios es objeto de intuición o de creencia: «Por consiguiente,

el que no pueda sentir a Dios en este sentido, no puede experimentarlo ni estar cierto de él de ninguna manera» (II, 284). Es así como Jacobi llega al final de su razonamiento. Nada se entenderá si no recordamos la línea dialéctica que tienen que atravesar los espíritus auténticos, ese continuo de negaciones hasta reposar en ese sentimiento que es la meta final de toda la purificación de lo sensible. El vocabulario es el mismo al principio y al final de la definición de realismo. Desde el realismo-A hasta el realismo-D hay una línea continua, una comunidad de términos (creencia, percepción, cosa, verdad, sentimiento de lo real, sensibilidad etc.). Pero al final se descubre que todo está preparado para afirmar la relación de la subjetividad con lo espiritual como una relación de creencia, de realismo y de vida, en idénticas condiciones racionales que la relación con la realidad de los objetos externos. El dualismo[12] de Jacobi estaba consumado: existe sensibilidad corporal y espiritual, razón corporal y espiritual; pero también su platonismo: los primeros términos son la razón inferior, la sensibilidad inferior, impura, la de las representaciones. La vieja concepción que realizó la crítica a la moral pasional-sensible del genio, en el final de *Allwill*, tiene aquí expresión filosófica. Por eso mismo esta expresión no se entenderá sin aquella vieja concepción

4. **La vuelta a Leibniz o una nueva deducción transcendental**

Si no se tiene en cuenta este nihilismo de la sensibilidad representacional, si no se descubre que el realismo de Jacobi es esencialmente un realismo espiritualista de percepciones, entonces no se comprenderá la vuelta a la filosofía de Leibniz ni se entenderá la crítica a la filosofía de Kant. ¿Por qué? Porque, ante todo, parecerá gratuita toda necesidad de llevar adelante una nueva noción de deducción transcendental. Lo curioso del caso es que sin ese nuevo giro en la comprensión de la deducción transcendental sería radicalmente imposible entender el inicio de la filosofía de Fichte. Veamos todas estas cuestiones, antes de pasar a centrarnos en el punto final de nuestro capítulo: precisamente el de allanar el camino que lleva hacia el idealismo.

Ante todo, la negativa a conceder auténtica realidad a la sensibilidad y a los objetos sensibles de las representaciones

impone la prohibición de llegar a los conceptos puros, a los conceptos básicos de la racionalidad, desde un análisis de estos objetos o de esta capacidad. Y desde aquí se seguirá que el origen de estos conceptos debe buscarse en otro sitio. Jacobi demuestra su premisa de una manera más bien problemática. Su análisis se centra en la noción de causa. El interlocutor de Jacobi mantiene que en este concepto no se puede ser humeano, no se puede aceptar que el concepto de causa se forme a partir de la experiencia y de la inducción. Pero desde la definición de realismo del punto anterior, se nos impone dirigirnos hacia alguna intuición para darle validez o realidad objetiva a ese sentimiento. Con ello reconocemos que sólo la efectividad otorga verdad objetiva a cualquier concepto: «Cualquier definición que no se deje comparar intuitivamente con su objeto, para esto soy ciego e insensible» (II, 178), dice Jacobi parafraseando a Kant. Ciertamente que para él esta exigencia es la misma que la de validar sólo aquellos conceptos que podemos definir genéticamente (*genetisch*), lo que desde luego no será un detalle sin importancia. La cuestión está en si podemos referir la noción de causa y efecto a una intuición desde la que podamos explicarla genéticamente.

En relación con esta cuestión, el libro de Jacobi es un auténtico fracaso. Porque en lugar de aceptar el reto que se nos plantea, falsea la cuestión aceptando desde el principio el planteamiento leibniziano. Para él no se plantea la cuestión, como en Kant, desde la perspectiva de comprender cómo la noción de causa puede tener sentido y significado objetivo en la ordenación de la experiencia sensible de representaciones, sino simplemente qué significado puede tener y de qué depende esa ordenación de la sensibilidad desde una filosofía que ha aceptado el carácter derivado de la misma. A la hora de definir el problema, nos propone el siguiente texto, difícil pero al mismo tiempo meridiano:

> Este fue el caso cuando tenía que comprender la posibilidad de que una cosa real surgiera en el tiempo a partir de la posibilidad del desarrollo de una representación evidente a partir de una representación confusa, y debía derivar el principio de generación desde el principio de composición. Según mis libros, si había comprendido correctamente el principio de razón, tenía que estar en condiciones de comprender con evidencia también la vinculación necesaria de causa y efecto o la fuente de la sucesión real [*W*, II, 192-193].

Repárese en las tesis de este texto:

1. El principio de razón tiene por objeto la comprensión de la posibilidad del surgimiento de una cosa efectiva en el tiempo.
2. Esta comprensión se debe entender desde la posibilidad de comprender el despliegue de una noción evidente de las cosas a partir de una representación confusa de las mismas.
3. Esto equivale a derivar el principio de generación desde el principio de composición.
4. Sólo a partir de entonces se estaría en condiciones de entender la conexión necesaria de causa y efecto en el tiempo.

Es más que evidente el supuesto leibniziano de base: desde la sensibilidad no podemos ir más allá de una representación confusa, y por tanto mediante la reunión de elementos composibles de la sensibilidad no podemos derivar la generación real de una cosa *porque ésta se tiene que deducir de su noción clara y precisa*. Por tanto, mientras se piense en derivar la representación clara desde la sensibilidad, desde la confusión, no se entenderá la posibilidad del surgimiento efectivo de las cosas, ni se podrá entender la conexión necesaria en el tiempo, o la fuente de la sucesión, ni por tanto el principio de causalidad.

Pero lo importante es que, de manera coherente con la conclusión nihilista de nuestro epígrafe sobre el realismo, si negamos como punto de partida la sensibilidad y la representación, y aceptamos como punto de partida la percepción clara de la esencia de la cosa, entonces el principio de causalidad se explica fácilmente: «El principio de razón no se puede demostrar ni explicar y no dice sino lo que ya se dice en "totum parte prius esse necesse est" y en este sentido no significa a su vez sino "idem est idem"» (II, 193). Esto es: si partimos desde relaciones ideales, entonces el principio de causalidad es simplemente el principio de identidad. Los ejemplos de Jacobi son esencialmente matemáticos, porque aquí pueden cuadrar perfectamente sus exigencias.

Porque las consecuencias que vemos en un triángulo, todas las propiedades del mismo, en el fondo las apreciamos sucesivamente como si fueran efectos de su propia existencia, pero son derivaciones necesarias de su idea: el todo del triángulo

es anterior a las partes para nuestro juicio, pero de hecho es la misma cosa que ellas; por eso funciona aquí tanto el principio de que el todo es necesariamente anterior a las partes y de que el todo es también igual a las partes. En el fondo, el principio de causalidad es válido sólo para llegar a ser conscientes de una diversidad; sólo ahí existe tiempo: como una mera forma de llegar a ser conscientes de una totalidad en el despliegue de su identidad. Pero no podemos confundir esa mera sucesión aparencial y representacional, con el devenir de las cosas mismas, como si la sucesión de nuestra conciencia representara la emergencia a la existencia de la cosa misma. Y por eso mismo, podemos explicar esa *apariencia* de emergencia de la cosa desde el conocimiento preciso de su esencia, desde la derivación necesaria de su diversidad de representaciones a partir de su núcleo de identidad o desde su totalidad. Esta es la tesis de este texto:

> Las tres líneas que encierran un espacio son el fundamento, el «principium essendi compositionis» de los ángulos que se encuentran en un triángulo. Pero el triángulo no existe antes de los tres ángulos, sino que ambos existen al mismo tiempo en el mismo momento indivisible. Y así sucede en general allí donde percibimos una conexión de fundamento y consecuencia; somos conscientes sólo de lo diverso en una representación. Porque esto ocurre sucesivamente y fluye un cierto tiempo. Entonces confundimos este devenir de un concepto con el devenir de la cosa misma y creemos poder explicar la secuencia real de la cosa precisamente como se explica la secuencia ideal de las determinaciones de nuestros conceptos a partir de la conexión necesaria en una representación [*W*, II, 193-194].

Lo que dice este texto es muy claro: la sucesión tal y como se interpreta en el principio de causalidad es una confusión. Dice algo que no existe en realidad; transfiere el orden de nuestra representación de diversidad, que siempre e inevitablemente parte de una representación confusa que no deja que se transparente el todo esencial de la cosa, y que por tanto impone sucesión al orden de la realidad, que en modo alguno es sucesivo. Confunde la relación según la naturaleza esencial dada en la percepción, con la relación según la representación. La causa y el efecto para la subjetividad temporal no son sino las partes analizadas desde el todo, el sujeto y el objeto del despliegue de un juicio. Así, el principio de razón

es esencialmente el principio de razón conceptual para explicar las consecuencias que componen un concepto esencial, consecuencias que en la representación tienen una forma temporal, pero que en la percepción sólo tienen una forma lógica regida por el principio de identidad: «este concepto racional se toma de las relaciones de sujeto y predicado, del todo a la parte y no contiene nada de un producir o de un surgir objetivo que sea externo al concepto» (II, 196).

La consecuencia de todo ello es más bien espinosiana: en el mundo real según la naturaleza, en el mundo de las percepciones, en el ámbito de las relaciones ideales o de las esencias no hay sucesión, sino la más estricta simultaneidad. Por tanto, el principio de razón no hace referencia al tiempo sino a consecuencias conceptuales que forman parte de la idea de una cosa. Y así, la sucesión es un mero fenómeno. El devenir, el reino del devenir, tal y como vimos en las novelas, es un reino sin sustancia, exclusivamente subjetivo, propio de aquéllos que no se han elevado al mundo de las ideas y de la estabilidad de la percepción. Aquí estamos ante la carne de las propuestas especulativas de Jacobi: nada de disturbio, de historia, de evolución, de cambio, de alteración: la paz y la estabilidad de una naturaleza esencial, éste es el objetivo moral. El reino de la sucesión es para Jacobi tenebroso porque se muestra incapaz de dominarlo, porque no puede encontrar una forma inmanente al mismo; y por eso también desea privar de valor el principio de causalidad como representación de la emergencia de los fenómenos reales de las cosas: porque no sólo se muestra impotente para explicarse causalmente su realidad personal y social, sino porque además tiene que sublimarla desde una consideración idealizada de la misma, desde el pensamiento de que todo lo que se sigue en su representación no es sino el despliegue apariencial de una esencia, de un destino, de una naturaleza ideal y superior que percibe en sí, pero que en modo alguno puede considerarse objetiva en su secuencia, sino explicable como mero análisis de sí, mero llegar a una comprensión clara de su propia idea o arquetipo. Por tanto, la sucesión, lo que sucede, no puede llamarse sino apariencia, *Wahn*, ilusión, porque no tiene objetividad (II, 197). Pero como sucesión de ilusiones, es un proceso que tiene, como residuo de su desvelamiento y disolución, un genuino autoconocimiento.

> Aparece entonces lo que llamamos razón, lo que llamamos persona. El ser razonable se distingue del irracional por un más alto grado de conciencia y, por tanto, de vida, y este grado tiene que elevarse en la misma proporción en que se eleva la capacidad de distinguirse extensiva o intensivamente de las demás cosas. [...] De ahí que no sea posible despreciar lo más mínimo a la razón, si no se quiere odiar uno a sí mismo y a su propia vida. [...] ¿No actuaremos de la manera más sabia si intentamos aprehenderla inmediatamente y fortalecer y aumentar continuamente sus fuerzas? [II, 264-265].

En efecto, vimos que la razón no era sino un sentido purificado. Por el Jacobi que se nos muestra desde la filosofía de las novelas, sabemos que esa purificación no es sino un proceso de nihilismo de la sensibilidad, un proceso ascético. Mediante este proceso se trataba de adquirir una idea del propio Yo, primero descubriendo el arquetipo en la amistad, luego descubriendo que el único arquetipo real de nuestro espíritu es el Tú de Dios.[13] Pero lo que es evidente es que por ese proceso, que ahora lo hacemos idéntico con el proceso de descubrir la auténtica razón en nosotros, reconocemos nuestra diferencia de las cosas, nuestra persona, nuestro Yo libre e independiente de todo lo externo, en tanto objeto de percepción, lejos del Yo sensible y corporal.[14] Cuando llegamos a este punto, entonces, la razón no es sino el sentimiento de nosotros mismos, es la autoconciencia. Y entonces podemos «aprehenderla inmediatamente» en una percepción que nos llena de creencia, del sentimiento de lo real de nuestro propio Yo. ¿Tiene que ver algo esta percepción de nosotros mismos con la justificación de los conceptos racionales, sobre todo con la justificación del concepto de causalidad? Naturalmente. Pero el camino hasta llegar a ver la relación en toda su profundidad es complejo.

Porque todo lo que hemos venido defendiendo en el epígrafe anterior era que la subjetividad como conciencia es resultante de la percepción como relación vital entre la cosa y el sujeto, y que, por tanto, la estructura de la conciencia siempre reposa en una dualidad. ¿Cómo es posible la emergencia de una conciencia que apunte únicamente al Yo, a uno de los polos? ¿Es eso posible en una *Vorstellung*? ¿O en una *Wahrnehmung*? ¿Y de qué tipo? Veamos la relación entre dualismo, que es inevitable desde el realismo, y la necesidad de una conciencia del Yo.

5. **Autoconciencia**

Ante todo Jacobi recoge abiertamente la consecuencia del realismo: «Estábamos de acuerdo en que para nuestra conciencia humana (y puedo añadir, para la conciencia de cualquier ser finito) es necesario además de la cosa que siente, una cosa real que sea sentida. Tenemos que distinguirnos de algo. Por consiguiente son necesarias dos cosas efectivas ajenas la una a la otra; esto es, una dualidad» (*W*, II, 208).

Pues bien, si no existiera dualidad, no existiría nada de lo que podríamos distinguirnos, no existirían señas de identidad para ese Yo. ¿Cómo es eso posible? Y no se olvide tampoco que estamos dentro del problema de la justificación de la noción de causalidad, esto es, en el ámbito de una nueva orientación de la deducción transcendental.[15] Esa dualidad que acabamos de recoger de la tesis del realismo es fundamental para ello. Porque según ese dualismo, inevitablemente tenemos que pensar una relación entre los dos polos que intervienen en toda percepción. Así, por ejemplo, empezaremos deduciendo la extensión de esa relación externa entre dos polos: para que exista conciencia, puesto que existe dualidad según el realismo, se exigen dos seres externos entre sí; pero dos seres externos entre sí determinan extensión: «Donde existan dos seres ajenos el uno al otro y sometidos a esta relación en la que uno actúa sobre el otro, aquí existe un ser extenso» (II, 208). Pero entonces ya hemos dicho de qué tipo de relación se trata: de una en la que un ser actúa sobre el otro, en la que se enfrentan dos *Reale*. Con ello decimos que la extensión es un resultado de la acción-reacción. Pero recuérdese que esa relación estaba determinando la existencia de representaciones; por tanto las representaciones tienen que ser espaciales. Tenemos así una deducción transcendental que acepta la necesidad de demostrar las condiciones de posibilidad de la existencia de representaciones, de no asumirlas como un hecho, junto con la necesidad de demostrar las representaciones universales que deben acompañar a cualquier representación (espacio, acción y reacción, etc.), desde el hecho de la dualidad originaria. «Pero la resistencia en el espacio, la acción y la reacción, es la fuente de lo sucesivo, del tiempo, que es la representación de lo sucesivo» (II, 213). Por tanto, la sucesión tiene que añadirse a esos conceptos «comunes a todo ser finito» (II, 214), que son necesarios y universales en la medida en que la situación básica de la subjetividad finita

es la de dualidad. Por todo ello se puede afirmar que ellos son los auténticos conceptos a priori (II, 215). Pero lo importante para Jacobi es que se hacen posibles desde la estructura del realismo, desde la noción de creencia como relación dual entre una cosa en sí y la subjetividad. Por eso «tienen una referencia verdadera y objetiva en la cosa en sí» (II, 214) sin relación alguna con una subjetividad pura como la kantiana.

Repárese en que esa dualidad era necesaria para poder distinguirnos de algo, para poder hallar nuestra identidad. De alguna manera tiene Jacobi que expresar esa dialéctica de la personalidad que hemos expuesto en los capítulos anteriores, en los que desde luego el fin final era el reconocimiento del Yo en su libertad y en su pureza. Entonces, y sólo entonces, Jacobi reconoce que algo querrá decir en el fondo la noción de razón pura, «ya que no puede surgir en el alma un pensamiento completamente infundado» ¿Cuál es el auténtico significado de la razón pura? Ante todo, tiene que ser algo que se manifiesta y muestra su valor en el ámbito de la dualidad definida por el realismo. Dijimos que era inevitable que esa dualidad fuera la de acción y reacción. Ahora vemos que para que exista acción es también inevitable que el polo subjetivo sea algo en sí. Veamos este texto:

> Es llamativo que nuestra conciencia presente expresamente y en un momento comprehensivo el hacer y el padecer, la acción y la reacción, lo que presupone un principio real, en sí determinado y espontáneo [*ein reales, in sich bestimmtes und selbstthätiges Princip*] [*W*, II, 206-207].[16]

El propio realismo del anterior epígrafe exige que el polo subjetivo también sea real. Pero esto significa para Jacobi que ha de ser sustancial. La dualidad del realismo es por tanto dualidad de receptividad y espontaneidad, de acción y pasión. Y ¿cuál de estos conceptos corresponderá al lado subjetivo? Parece que los dos: porque la cosa tiene que ser también activa sobre nosotros para que así podamos ponernos en relación con ella. Pero podemos seguir preguntando: ¿de qué actividad somos conscientes? ¿Somos también conscientes de la actividad de la cosa? Esto es importante, porque desde la contestación negativa a esta pregunta se demuestra que la actividad de la cosa no puede ser el camino para llegar a obtener el principio de causalidad. «En el lenguaje de los seres que

sólo pueden intuir y juzgar, en este lenguaje [el concepto de causa] no habría aparecido nunca. Pero, ¿somos nosotros tales seres? Querido, nosotros podemos actuar [*Handeln*]» (II, 200). Ahora adquiere sentido el hecho de que necesitemos de la dualidad para diferenciarnos de la cosa: porque actuando sobre ella paulatinamente nos diferenciamos de ella reconociendo en ese combate nuestra individualidad y nuestra persona, nuestro Yo, que podemos reforzarlo hasta el punto de llegar a intuirlo inmediatamente cuando nuestra razón y nuestra acción se han perfeccionado. Ahora apuntamos hacia el sentido de lo que puede significar una razón pura. Por lo pronto, veamos qué impone el concepto de *Handeln*.

Ante todo impone el concepto de causa, pero ahora separado de toda dimensión temporal. Causa no es sino la experiencia de la fuerza en nosotros, del polo subjetivo que está en juego en la estructura de la creencia. Pero ya vimos que lo que allí estaba en juego era la vida. La fuerza de actuar es fuerza viva, pero también libre y personal. Ésta es la representación natural de causalidad, y la representación natural de la existencia humana:

> Aquellos que miran en general al ser vivo no conocen una fuerza que no se *autodetermine*. Toda causa es para ellos tal fuerza personal, libremente activa y viva que se revela a sí misma; todo efecto es un hecho [*That*]. Y sin la experiencia viva de esta fuerza en nosotros, de la que somos continuamente conscientes, que podemos aplicar de muchas maneras arbitrarias y que podemos dejar salir de nosotros sin aminorarla, sin esta experiencia fundamental no tendríamos la menor representación de causa y efecto [II, 201].

La deducción transcendental va camino de consumarse: porque vimos que la extensión y la sucesión se derivaban de la dualidad; ahora la causa y el efecto lo hacen desde la percepción y la creencia del polo subjetivo como acción, como fuerza. Pero como fuerza que se quiere distinguir de las cosas, que se quiere liberar de ellas, purificarse de ellas. Pero esta es la «fuerza de nuestra voluntad» (*Willenskraft*). Ahora descubrimos el fundamento de toda lucha contra las cosas: el nihilismo de lo sensible es ante todo un resultante de la fuerza de la voluntad del Yo para distinguirse de ellas, un resultante de la voluntad de individualidad que considera a las cosas como obstáculos para que impere su propia lógica.

> Como usted sabe, nosotros tenemos la representación «fuerza» sólo a partir del sentimiento de nuestra propia fuerza, y más concretamente, desde el sentimiento de su uso para superar un obstáculo [*um einen Widerstand zu überwinden*] [II, 204].

Superar un obstáculo, negar una realidad sensible. Estamos en la órbita de Fichte con absoluta claridad. Pero también desde aquí tiene sentido toda la experiencia filosófica de Jacobi. Claro que todo ello supone que hay algo en nosotros que se impone; que se niega la realidad sensible para que brille una realidad interna a nosotros; que dentro de las cosas que sentimos en ese ámbito de la dualidad, nosotros somos también una sustancia que debe encontrar el camino hacia su reconocimiento a través de su potencial negador, nihilista, y, ahora también, voluntarista. Aquí está la sustancia del Yo, aquí se introduce Leibniz:

> La voluntad no es previa a las acciones y sus causas efectivas; pero las acciones tampoco son anteriores a la voluntad y a sus causas efectivas, sino que el mismo individuo quiere y actúa al mismo tiempo en un momento indivisible. Quiere y actúa según la propiedad de y de una manera adecuada a las exigencias y relaciones *de su naturaleza particular* y todo se presenta a la conciencia de una manera más o menos evidente. De la misma manera que el individuo puede determinarse en gran medida desde el exterior, también puede determinarse según las leyes de la propia naturaleza y por consiguiente determinarse a sí mismo; pero tiene que ser absolutamente algo por sí; [...] Tendría que poder operar él mismo, porque de otra manera sería imposible que cualquier otra acción fuera producida o continuada por él mismo o que apareciera en él [II, 205-206].

La voluntad negadora es la del individuo, que sublima ahora su *Bestimmung* como *Selbsbestimmung*, como determinación que es concordancia consigo mismo, con su Yo racional. Pero sólo puede querer imponerse como tal frente al obstáculo si se le dota de una naturaleza interna. Por eso hay que subrayar estas expresiones: es el mito de la naturaleza genial del hombre lo que está en la base de toda la filosofía de Jacobi, el mito de la suprema autoafirmación que justo en Jacobi denunciamos como producida por no sé qué antigua autoanulación que le dejó sin señas, sin cosas, sin cuerpos sensibles en los que reconocerse y fundirse. Ese mito hace

imposible la coexistencia de las cosas y de mi voluntad; exige la ruina de la voluntad de lo real para que al final de todas las purificaciones domine el Yo soberano, el individuo sublimado. Porque de Yo soberano se trata aquí:

> Sentimos la diversidad de nuestro ser vinculada en una unidad pura que llamamos nuestro Yo. Lo indivisible en un ser determina su individualidad o lo constituye como un todo real, y todos aquellos seres cuya diversidad vemos vinculada en una unidad inseparable y que sólo podemos distinguir según esta unidad (podemos aceptar que tenga o no conciencia del principio de su unidad) los llamamos individuos [II, 209].

Este individuo, este Yo, es el que tenemos que reconocer distanciándonos de todas las cosas externas. Razón pura es entonces algo que tenemos que conquistar mediante nuestra propia acción, mediante la percepción inmediata de nuestra propia acción, mediante la intuición de nuestra voluntad, ya que «el alma sólo es activa en la intuición, en la consideración voluntaria» (II, 271). Pero entonces la razón pura es el alma pura, el alma que actúa por su propia voluntad contra toda voluntad de lo sensible, de las impresiones, de las pasiones. La razón pura es el Yo. Esa es la conclusión; seguir la razón es seguir la autonomía del Yo, hacer valer su ley, imponer su naturaleza, lograr la coherencia consigo mismo: Veamos este texto que nos suena todavía más a Fichte:

> ¿Es la razón humana algo distinto del alma humana misma, en tanto que se eleva en los conceptos sobre sus propias sensaciones y percepciones particulares y se determina en su hacer y omitir según representaciones de leyes? Pero el alma humana misma es lo que distinguiendo el Yo del Tú (del no-Yo) nos revela con evidencia al Yo en nosotros. Pero si la razón es precisamente esto, entonces cada Yo concuerda necesariamente también con su razón, puesto que cada Yo concuerda consigo mismo en sus conceptos, juicios y determinaciones de la voluntad, con lo que tenemos que decir que se rige sólo por sí, o lo que es lo mismo, sólo por su razón. La posibilidad de una tal situación de hegemonía de la razón depende de las limitaciones a las que quiera acomodarse el Yo para conseguir dicha situación. Estas limitaciones, que claramente son comparables a mutilaciones, pueden ser de tal carácter que el Yo esté en condiciones de buscar el

> recto camino y llegar a su meta únicamente por su razón así limitada, sin añadir otros conocimientos ni fuerzas, y que reflexione siempre sobre sí mismo únicamente respecto de los demás fines mantenidos [II, 278-279].

Veamos las tesis de este largo texto: el alma humana es idéntica a la razón y al Yo. Pero sólo en tanto que se eleva a conceptos desde las representaciones y percepciones de las cosas. Mas ya sabemos qué quiere decir esto para Jacobi: en tanto que se eleva a principios, a los principios morales que imponen el nihilismo de la sensibilidad. Ahora en el texto Jacobi les llama leyes de actuar y omitir. Sólo cuando el Yo se ha elevado a estas leyes, alcanza el reconocimiento de su individualidad, de su Yo. Por tanto, sólo adquiere conciencia de sí mediante la separación de un no-Yo. Cuando esto sucede el Yo reconoce su autonomía y su sustancialidad: la acción tiene que ir destinada a mantener esa autonomía, a explicitar su propia naturaleza: su voluntad es hacer concordar su acción con su propia naturaleza, concordar consigo mismo. Pero esto es lo mismo que concordar con la razón. Alma, Yo y razón son una misma cosa, una vez alcanzada la purificación que dijimos al principio. En este mismo momento el Yo se rige sólo por sí mismo. Y toda esta soberanía del Yo es fruto del esfuerzo, de las limitaciones, de las represiones, a las que el Yo se quiera someter para alcanzar ese estado. Con plena lucidez, estas limitaciones son comparables a mutilaciones (*Vertümmenlungen*). Por tanto, la afirmación del individuo ideal «Yo» se hace a cambio y como compensación de las mutilaciones de algo otro que también nos debe pertenecer. Entonces ese Yo se sostiene a sí mismo, y sólo en su propia lucha suicida puede encontrar fuentes de vida para reconocerse resucitado en ese combate.

Pero entonces nos damos cuenta de cómo la más mínima palabra de Jacobi rezuma filosofía de la existencia por todos los lados; cómo el mundo cultural de *Allwill* y de *Woldemar* aparece significativo detrás de todas las esquinas. También subyace a Fichte. Su pensamiento no surge de una reflexión puramente interna a las frías páginas de la *KrV*. La confusión estaba servida desde el momento en que Jacobi también planteaba todo lo dicho como una razón pura. Porque este proceso de «mutilación» en el fondo no es sino un proceso de desmaterialización de la razón radicalmente opuesto al proceso de sensibilización que impulsa el criticismo; una vez cum-

plido hasta el final, entonces queda realmente como residuo la conciencia de la razón pura. En efecto:

> Si se ha eliminado realmente todo el contenido material de su conciencia es imposible que no se le revele incontrovertiblemente en este mismo momento una fuerza consistente en sí, operante sólo desde sí misma, la razón pura [II, 220].

Era perfectamente fácil pensar que se era kantiano cuando se seguían esas doctrinas. Pero no se era kantiano. Se era realmente leibniziano.

6. **Hacia Leibniz camino de Fichte**[17]

¿Por qué Jacobi era realmente leibniziano cuando defendía todo eso? Porque concebía ese Yo como una mónada. En efecto, hemos visto la íntima identidad entre Yo, vida, unidad real, sustancia, individuo y fuerza independiente. A estos seres se les llama «Unum per se» (II, 254), y se les hace equivaler al Yo, «un único punto, indivisible, inmutable, al que llama su Yo» (II, 265). Y esto es la mónada;

> Algo tiene que ser nuestro Yo si se mantiene en justicia lo que precisamente hemos establecido, a saber, que nunca puede originarse una verdadera unidad objetiva de la pluralidad. Pero este algo tiene que ser real, lo llamado por Leibniz la forma sustancial del ser orgánico, el «vinculum compositionis essentiale» o la mónada [II, 256].

En el fondo esta conclusión estaba cantada desde lo que veníamos diciendo en el epígrafe anterior. Si la hemos traído a éste obedece a la razón de que el camino que lleva hacia Fichte no es sino el que extrae las consecuencias de esta concepción del Yo como mónada. Este camino lo va a tomar fundamentalmente Maimon, al que Fichte admiraba tanto. Pero es imposible admirar a Maimon si no se comparten las orientaciones generales de la solución, si no se comparten sus premisas. Lo que Fichte encuentra en Maimon es lo que él mismo podría haber concluido desde este estudio de Jacobi. Porque aquí están las premisas. Ante todo hemos de decir que desde este estudio de la filosofía de Jacobi, se muestra con evidencia que la filosofía de Reinhold nació muerta. Se pueden encontrar aquí muchas expresiones que prácticamente dictan ya

el principio de conciencia de Reinhold como la conciencia por la que un objeto y un sujeto se refieren y se distinguen entre sí. La dualidad que mantiene el realismo de Jacobi posee la dualidad del principio de representación de Reinhold. La continua polaridad de la conciencia debió de tomarla Reinhold de II, 176 y II, 263, donde se dice que «cualquier percepción expresa al mismo tiempo algo externo e interno y *ambos en relación entre sí*». Y nació muerta porque todo iba destinado a mostrar que la conciencia que Reinhold elevaría a principio en el fondo es una operación de Yo, de la mónada. Ciertamente que desde esta perspectiva Jacobi parecía destruir su realismo externo. De hecho era así respecto de los cuerpos, aunque quisiera salvarlo mediante la armonía preestablecida diciendo en el fondo que todo lo que hemos visto existe por el alma, pero es como si existiera también por el cuerpo. Con todo, el dualismo de lo externo y lo interno no tenía como referente esencial la relación alma-cuerpo, sino la del Yo y el Tú.

En efecto, la posición dualista del realismo de Jacobi respecto de los cuerpos, como la de Reinhold, era insostenible desde el momento en que negamos la posibilidad de comunicación entre el Yo monadológico y el cuerpo. Pero Jacobi necesitaba de esa sustancia Yo para representarse su vida como destino, como acuerdo consigo mismo, como purificación; para hacer soportable su nihilismo. Si el Yo se determina a sí mismo, si es un individuo en sí y por sí (II, 244), entonces «no tendrá usted reparo en acordar y me concederá probablemente que los objetos que percibimos fuera de nosotros, no pueden producir nuestras percepciones mismas, esto es, la acción interna [*die innere Handlung*] del sentir, del representar y del pensar; sino que es nuestra alma, o la fuerza pensante en nosotros, la que tiene que producir como tal, ella misma y sola, toda representación y todo concepto [*oder die denkenden Kraft in uns, jede Vorstellung und jeden Begriff, als solche, selbst und allein hervorbringen müsse?*]» (II, 244-245).

«Onhe Anstand», dice el interlocutor de Jacobi. Pero lo que se ha concedido es que toda representación, toda esa dualidad que Reinhold tomó al pie de la letra, es ahora producida por la unidad de la mónada, por la unidad del Yo, por el monismo del Yo. Y esto porque la sustancia espiritual —que ahora es siempre también razón pura, ser pensante— no tiene ninguna propiedad común con los seres corporales, y por lo tanto no puede ponerse en contacto con las cosas. El siguien-

te texto adquiere un extraño sentido: «La razón humana es esto que distinguiendo el Yo del Tú —o del no-Yo— nos revela con evidencia el Yo» (II, 278); a saber: el sentido de que la razón humana es aquélla que siempre y por debajo de ese Yo finito que tiene delante un no-Yo igualmente finito, revela el Yo que ha tenido que percibirlos a ambos desde sí mismo. Esto adquiere un sentido absolutamente fichteano, mas sólo si el Yo se hace impermeable a la exterioridad, esto es, si es una mónada. Pero ésta era la posición de este otro breve texto: «Pues según Spinoza las representaciones sólo acompañan a las acciones» (II, 205). Si la mónada no podía dejarse afectar por las cosas externas, si no podía ponerse en contacto con el cuerpo, enconces toda representación inevitablemente tenía que producirla el Yo mediante su acción. Ya sabíamos que desde la mónada todo es un *That*, un hecho. El principio entonces no podía ser la acción-reacción de Jacobi, ni de Reinhold, sino la acción, la *Handlung*, la vis, la vida. Con ello no sólo los conceptos a priori debían ser producidos, operados por la subjetividad; también la propia materia de la sensibilidad, la representación, debía ser operada, producida por la subjetividad permitiendo así un tratamiento deductivista y a priori: «Y esto se tiene que decir no sólo de los llamados conocimientos a priori, sino en general de todos los conocimientos: que no son dados por los sentidos, sino que únicamente son producidos por la capacidad activa y viva del alma» (II, 272).

Y todavía forzaba Jacobi un paso más cuando reconocía que no había posibilidad de tener una conciencia de ese Yo que fuera semejante a todo aquello que era su propio efecto. El Yo no se podía dar a sí mismo mediante una representación:

> Creo haberlo dicho ya. En el fondo no me puedo hacer ninguna representación de ella, pues lo propio de su esencia es distinguirse de todas las sensaciones y representaciones. Es aquello que llamo en sentido estricto «Yo mismo» y de cuya realidad tengo la convicción más perfecta, la más íntima conciencia, porque es la fuente misma de mi conciencia y el sujeto de todos sus cambios. Para tener una representación de sí misma, el alma tendría que distinguirse de sí misma, poder llegar a ser ajena a sí misma [II, 257].

Aquí adquiere pleno juego la distinción entre representación y percepción que desarrollamos en el segundo epígrafe, diferencia que podríamos expresar en términos de conciencia originaria y conciencia derivada. La mónada se conoce a sí

misma no por sensaciones o por representaciones, pues para eso tendría que darse de una manera externa a sí misma, como si fuera un objeto más. Pero ella es el Yo mismo (*Ich selbst*). Por tanto, tengo que tener una conciencia interna, junto con la convicción más perfecta. Pero ya vimos que esa forma que nos da una conciencia de lo real es una percepción, una percepción interna. Si pensamos que esa percepción interna es de una acción, y si vimos que cuando tenemos conciencia de una acción voluntaria lo que tenemos es una intuición, prácticamente estaban puestas todas las piezas para que esa forma de la autoconciencia del propio Yo fuera una intuición. ¿Y no decía Jacobi que la sabiduría era esforzarse por llegar a ella inmediatamente (II, 265)? ¿Qué conciencia era esa que se obtenía cuando se estaba inmediatamente frente al alma? Esta es la respuesta: «Con todo su poder mantiene firme la intuición, piensa y piensa, y reflexionando la acerca cada vez más a los ojos de su espíritu. [...] El alma es activa sólo en la intuición, en la consideración voluntaria» (II, 270-271). Se trata de la intuición, la intuición que es ahora el ojo del espíritu, la conciencia de la espontaneidad y de la actividad, en el más profundo sentido fichteano: como autoobservación (II, 220).

Pero entonces había que revisar las tesis del realismo desde la nueva tesis leibniziana. Cuando Jacobi expone esta tesis dice:

> Las percepciones, o las representaciones de las cosas externas surgirían en el alma en virtud de su propia ley, constituyendo un mundo particular como si no existiera sino Dios y el alma [II, 248].

Ya no se dice que las representaciones las forme el alma como si fueran sombras producidas por la fuerza de la reflexión. No hablamos aquí de fuerza de reflexionar sino de la operación productora del espíritu según su propia ley. Por eso se dice que también las percepciones las forma el alma a solas con Dios. Pero las percepciones eran la noticia, la revelación de lo real, aquello que se nos imponía por la naturaleza, que nos veíamos forzados a aceptar, ante lo que éramos pasivos. Hay un pasaje en *David Hume* en el que el anónimo interlocutor tiene una larga parrafada en la que se dividen las representaciones que reconocemos en nuestra conciencia en dos clases: aquellas que se producen desde el sentimiento de ac-

tividad, sometiéndose a nuestro arbitrio, y aquellas otras que se nos imponen con necesidad, que estoy coaccionado a unirlas y a aceptarlas de una manera determinada (II, 173-174). Esta misma posición se puede encontrar al principio de la *Wissenschaftslehre Nova Methodo* de Fichte. Pero al principio de este capítulo vimos que esas representaciones conectadas con el sentimiento de necesidad equivalían a las percepciones, a la noticia de lo real. Ahora esas percepciones también las produce el Yo según su propia ley, la fuerza pensante (*die denkende Kraft*). Por tanto, ahí estaba el gran reto para Fichte: cómo es posible que la actividad de la subjetividad siguiendo su propia ley produjera representaciones que posteriormente reconoce como necesarias. Pero este problema era, para Fichte, el mismo que este otro: ¿cómo era posible que el Yo infinito llegara a limitarse a sí mismo? Este problema era en sí insoluble. Porque Fichte no había reparado en que para Jacobi ese Yo era ante todo espíritu, esto es, unidad de lo finito y de lo infinito. Mas esta característica del Yo de Jacobi la apreciaría Hegel. Mientras tanto sólo nos resta decir que en el fondo, al retirarse hacia ese Yo monadológico, Jacobi estaba *aparentemente* regresando a posiciones kantianas. Al fin y al cabo, cuando reconocía que el Yo debía producir el mundo sensible como si sólo existiera él y Dios, ¿no estaba quedándose a solas con su Yo? ¿No estaba reduciendo el mundo a Yo? ¿No estaba dando el paso que exigía cualquier kantiano que fuera coherente? ¿No caía de pleno en la propia crítica que había elaborado páginas antes contra el propio Kant? ¿No es el siguiente párrafo aplicable a sus propias conclusiones?

> Si nuestros sentidos no nos enseñan nada de las propiedades de las cosas, nada de sus relaciones y referencias contrapuestas y, ni siquiera, que existan realmente fuera de nosotros, si nuestro entendimiento se refiere a una sensibilidad objetivamente vacía de cosas, que no presenta nada de las cosas mismas, sino que *produce intuiciones completamente subjetivas*, entonces no sé lo que gano con una tal sensibilidad y tal entendimiento sino que vivo con ellos como podría hacerlo una ostra: yo soy todo, y fuera de mí no hay nada en sentido estricto. Y Yo, el todo, soy al fin y al cabo un vacío artificio de algo, la forma de una forma, tan fantasma como los otros fenómenos a los que llamo cosas [II, 216-217].

Lo que todo esto demuestra es que el criticismo se convertía en leibnizianismo con sólo regresar a una noción sustancial del Yo, esto es, si no se respetan los paralogismos; que ambos pensamientos convergían si no se rompía con la concepción inmediata de la apercepción de la subjetividad, lo que se lleva a cabo en la deducción transcendental. Fichte no respetó ninguno de estos dos puntos. Aceptó ese Yo sustancial, monadológico, hiperactivo, independiente y productor, porque todo llevaba hacia ahí: no sólo la propia defensa de Leibniz que acababa de hacer Jacobi, sino además la propia predicción de éste en el sentido de que ese era el camino para otorgar verdadera coherencia a Kant. Fichte, al recoger el pensamiento del Yo como centro del sistema, pensaba apoyarse sobre el punto de palanca que unificaría la filosofía alemana. Impulsado por Reinhold y por Maimon, creyendo que Jacobi le sostenía en este movimiento, debió de sorprenderse cuando se encontró con sus denuncias. ¿Qué había pasado? Que al Yo monadológico de Jacobi siempre le queda ese residuo de pasividad para el que fue pensado: el de la receptividad de Dios —aunque como veremos ni siquiera este asunto es así de simple—. El Yo de Fichte suplía a Dios. Fichte había resbalado hacia el ateísmo. El Yo de Jacobi siempre fue piadoso. En nuestra conclusión trataremos del balance acerca de la incidencia de Jacobi en todo el despliegue que nos lleva a Hegel, de la creación por parte de Jacobi del mito del idealismo alemán como despliegue necesario de la filosofía kantiana. Pero antes de esto veamos el impacto de *David Hume* sobre el buen Hamann.

7. La recepción del «David Hume» por Hamann[18]

Cuando Herder informa a Hamann de haber conocido a Jacobi, nos descubre que el renano está pendiente de sus escritos: «Está muy pendiente de usted; sus escritos son bálsamo para él» (*Herders Briefe an J.G. Hamann*, Berlín, 1889, p. 200). Esto sucedía en 1784, cuando Jacobi visitó Weimar tras la muerte de su esposa y su hijo. Es la época de la formación de las *Briefe*. Es fácil recoger temas de Hamann en la filosofía del no-saber, esa defensa del escepticismo socrático que ya Hamann había tratado en 1759 en sus *Sokratischen*... El caso es que subjetivamente Jacobi creía coincidir con el Mago del Norte y luchar en su mismo frente contra Babel-

Berlín, contra Mendelssohn y Nicolai. La apelación de las *Briefe* a la «fe en la que hemos nacido», no podía sino recibir la bendición de Hamann, que hacía de la fe ciertamente el principio medular de su pensamiento. Cuando Jacobi esboza *David Hume* como defensa de la filosofía de las *Briefe*, cree sinceramente —aunque en un movimiento mal medido— que está ofreciendo la filosofía que subyace al pensamiento de la fe, que está homologando filosóficamente —única posibilidad de ser oído en una época filosófica— el frente común que en principio parecen formar él, Hamann, Lavater y Claudius. El cálculo fallaba por el desconocimiento de Jacobi de la actitud destructiva de Hamann hacia la filosofía en general y de su resuelta oposición a dejar caer su noción de fe, cuyo único referente era el bíblico, en una ambigüedad filosófica alcanzada por una más que dudosa operación de afeite con la tradición empirista de Hume. El fundamento positivo del cálculo de Jacobi, lo que le hacía creer que Hamann le apoyaría en su movimiento, era precisamente que se defendía la necesidad de la creencia desde Hume, tradición a la que Hamann no sólo había prestado atención en su juventud, sino que había tenido una influencia real en la formación de su pensamiento. Jacobi conocía aquel momento inicial de Hamann, pero sin duda no tenía noticias del momento real de su pensamiento en 1785, mucho más inflexible y opaco hacia la filosofía tradicional.[19]

Sin embargo, haríamos mal en considerar a priori que la actitud de Hamann —dictada desde la apelación a la creencia luterana radical— carece de relevancia filosófica y de influencia en el curso de la historia de las ideas. Bien que apuntada, hay una elección meditada de la filosofía que puede justificar la vinculación estrecha a la Biblia como única fuente de conocimiento. Esa filosofía era la de Giordano Bruno. A ella dedicará Jacobi un apéndice, el primero de su segunda edición de las *Briefe*, que significará la entrada de este filósofo en la filosofía idealista, hasta su elevación a modelo de filosofía por parte de Schelling. Vamos a asistir por tanto a la disolución del equívoco de Jacobi con Hamann y a la introducción de la filosofía de Bruno en las páginas de la correspondencia a partir del 1 de abril de 1787, fecha en la que Jacobi envía «mein neues Buchlein»: *David Hume* (IV, 3, 333).

Hamann no responde inmediatamente a la exigencia de Jacobi respecto de un comentario sobre el libro. El asunto Win-

zemmann, el problema de los *Resultate* y la publicación de un trabajo póstumo de este amigo de Jacobi en el *Deutsches Museum* («Fragment und Testament»), le ocupa más directamente por cuanto está muy relacionado con la exégesis bíblica (IV, 3, 335 y Renate Knoll, p. 242), ocupación de Hamann en estos momentos (Knoll, p. 243) centrados en la preparación del tema sobre «Christentum und Luthertum» (Knoll, p. 244). Pero sin embargo, ese trabajo del difunto Winzemmann no le había parecido importante a Jacobi, albacea de su testamento y testigo de la muerte del amigo. Así que ya vemos un primer momento de separación entre los dos hombres. El texto clave para expresar esa distancia inicial en nuestro tema es éste:

> Que tú hayas estado tan indiferente a esta reliquia [el escrito de Winzemmann] es para mí un enigma del que quizás encuentre la clave en tu diálogo. Como el difunto, sólo coincido contigo a mitad de camino; «quod materiam» podría decir, pero «quod formam» pongo esto [*David Hume*] junto con los berlineses y ambos quedan juntos y constituyen un todo, al que aspiro o me está destinado enfrentarme [Knoll, p. 242].

La edición de Roth no introduce este párrafo, rescatado ahora por la valiosísima edición de Renate Knoll. Dentro de la política de Roth de no desfavorecer la imagen de Jacobi y de mostrarlo íntimamente vinculado a Hamann, es comprensible la supresión de este párrafo así como la alteración de otros muchos. Porque la cita, con una ambigüedad calculada, viene a decir que Jacobi *quod formam* es un berlinés. Puede coincidir con Hamann en ser un auténtico cristiano, en vivir dentro del cristianismo: la materia de su creencia es la misma. Pero la forma de Jacobi es la del filósofo, la de los berlineses y por esto Hamann está destinado a oponerse a dicha forma. Realmente lo va a hacer.

Es fácil entender que Hamann rehúse con buenas palabras hacer una crítica a Jacobi. ¿Desde qué base común iba a llevarla a cabo? Con la descripción de su estado psíquico (Knoll, p. 243) intenta justificar y anticipar la tardanza. Hamann está angustiado, paralizado, falto de esa mano firme que le rapte y escriba por él. Pero en la carta del 22 de abril las excusas son más explícitas:

> Has caído en tu antiguo elemento, en tu antiguo torbellino al que yo no me confío. Y no puedo salir desde el mío. A mí me pasa con tu palabrería técnica lo que a ti con mi pala-

brería de imágenes. Ayer tarde me fui a la cama tan desgraciado y desanimado por todos mis trabajos perdidos, sin conocer el principio ni el fin, que no podría encontrar ninguna salida, ninguna puerta de emergencia [Knoll, p. 246].

Lo que Hamann quiere decir está mucho más claro en las páginas siguientes: para leer el *David Hume* necesita esperar a Kraus (Crispus, tras el peculiar bautizo al que Hamann sometía a todos sus amigos íntimos). En efecto:

> Él es «filosophus ex profeso» y se sabe Hume de memoria. Yo lo estudié antes de escribir las *Sokratischen* y mi doctrina de la creencia tiene precisamente las mismas fuentes. [...] Ahora leo como un molinero que busca agua para su molino porque le falta. Y me parece haber encontrado más cosas en el *Fragment* [de Winzemmann] que en tu diálogo [Knoll, p. 247].

Parece ciertamente que Hamann, muy deteriorado, no había leído todavía el diálogo. Su exigencia de saberse de memoria a Hume para comprender el diálogo parece desconocer el propio contenido del mismo, donde Hume está sólo parcialmente presente, y desde luego mucho menos que Leibniz. Los comentarios que siguen intentan atacar por tanto no a Jacobi, sino a la filosofía propiamente dicha como actividad, y tienen como finalidad exponer un rechazo radical de la filosofía, quizás el primero auténticamente radical de la filosofía alemana y el único anterior a Kierkegaard. Por eso los comentarios de Hamann tienen una cláusula: «Yo no puedo, querido Jonathan [Jacobi], hablarte de tu libro más que sin tu libro» (Knoll, p. 248). Esto es, hablará de su libro sin leer el libro. Se trata de comentarios previos al libro, y que justo por eso valen para todo libro de filosofía; son los comentarios que Hamann destinaba más a una autoexplicación que a una respuesta real de Jacobi.

En cierto sentido se puede decir que Hamann no necesitaba sino conocer el título del libro. Se trataba de la defensa del verdadero realismo desde dentro de la filosofía.[20] Pero para Hamann todo esto es irrelevante. La clave desde su punto de vista reside en la autoridad que se invoca. Para él sólo hay una autoridad: la Biblia. Así que al conocer el título del libro y las líneas generales de su conclusión, su tesis es rotunda: filosofía, falta de autoridad, palabrería técnica, fanatismo de elevar a reales meros constructos humanos, y por

tanto *idealismo, genuino y auténtico idealismo*. Desde esta perspectiva, tanto el realismo como el idealismo filosóficos son, a su vez, idealismos. Sólo luteranismo y cristianismo son reales. Entre idealismo y realismo filosóficos sólo hay un medio en el que ambos se unifican: verbalismo, concesión de vida a meras palabras carentes de realidad porque son pronunciadas por el hombre, mero ser dependiente (Knoll, p. 248). Por tanto no son sino otra forma de afirmar ilusamente la independencia del hombre, del antropocentrismo. «Idealismus und Realismus sind nichts als entia rationis» (Knoll, p. 248). ¿Acaso el ser que evoca Jacobi con su realismo es un objeto efectivo? ¿Acaso no es la más vacía abstracción, «la relación más universal cuya existencia y propiedades tienen que ser creídas?» (Knoll, p. 279). Definir el realismo como una relación con ese ser es tan idealista como definirlo en relación con nuestras propias representaciones.

En las cartas siguientes Hamann destaca la falta de unidad del diálogo, sin duda a partir del informe de Kraus (Knoll, p. 252). Por su parte sigue juzgando sólo desde el exterior: «El título es para mí la cara y el prólogo la cabeza, a los que me atengo siempre y acerca de los cuales fisiognomizo» (Knoll, p. 253). Sin duda Hamann continúa su ataque desde este escaso conocimiento verbal comunicado por Kraus y desde su propia capacidad intuitiva de valoración. La diferencia entre realismo e idealismo es inventada desde el momento en que genera la dualidad creencia-razón. También esta última es una diferencia inventada, esto es, no está fundada en la naturaleza de las cosas (Knoll, p. 255). Tan inventada como la diferencia Hume-Kant o ahora la propuesta entre Leibniz y Spinoza. Hamann aprecia el movimiento de Jacobi como un intento de destacar dentro de la tradición filosófica general una subtradición que sirva a la fe: realismo, creencia, Hume, Leibniz, contra el idealismo, razón, Kant y Spinoza. El resultado es que la auténtica tradición, la cristiano-luterana, perdía toda relevancia cultural. Así que el título en el fondo revela bastante la pretensión de Jacobi: realismo o idealismo. Esta disyuntiva básica, dice Hamann, en modo alguno se puede justificar y exige una disculpa (Knoll, p. 255). Ese *aut... aut* es un *error calculi*. Pero también el *motto* de Pascal parece equivocado: naturaleza y razón aparecen aquí como opuestos, cuando no lo son.

Pues bien, ¿por qué no calificar todas estas oposiciones como elementos correlativos, en modo alguno disyuntivos?

Ambas confunden su contrario, pero también lo aclaran. Por eso escepticismo y dogmatismo son igualmente tanto opuestos como solidarios (Knoll, p. 251). En efecto, desde aquí aparece el tema preciso: «lo que Dios ha unido que no lo separe ninguna filosofía» (Knoll, p. 249). Pero es que además, ¿quién podía decir que la creencia en la que Jacobi afirmaba haber nacido, en las *Briefe*, era la creencia humeana o filosófica? Desde esta pregunta era fácil darle la razón a Mendelssohn: la creencia de Jacobi no es la genuinamente cristiana. Si Jacobi hubiera nacido realmente en la fe no habría tenido necesidad de tan sospechosas autoridades (Knoll, p. 283); de otra manera la creencia cristiana se antepondría a todo ruido filosófico (Knoll, p. 278). La conclusión es dura:

> ¡Ah, mi querido Jonathan Pollux! Tú no te comprendes a ti mismo y te has precipitado en hacerte comprender por otros y a compartir con otros tu enferma filosofía. Quiero ser el primero en prepararte para estas acusaciones que te vas a atraer [Knoll, p. 278].

Jacobi se ha dejado llevar por el prejuicio de la «buena voluntad de los lectores», ese principio kantiano que permite la existencia misma de la filosofía. Pero esa buena voluntad es una falsedad inexistente, un ulterior verbalismo: en filosofía nadie quiere comprender a nadie. Esta es la trampa donde ha caído Jacobi.

> Si no se quiere comprender a otra persona, todos los discursos no ayudan a nada, sino que empeoran el mal. Cuantas más palabras, tanta más materia para las incomprensiones [Knoll, p. 279].

De ahí el lenguaje de Hamann, realmente incomprensible, invulnerable a la buena fe y a la mala fe de los lectores y de los filósofos, lenguaje individual, críptico, propio de la razón individual, creador por tanto, atento sólo a otro creador. De ahí que no merezca la pena perder una palabra más sobre lo que entiende por creencia Hume o cualquier otro (Knoll, p. 282). ¿Por qué?

La raíz más profunda de todo eso es la carencia de referencia cósica real de toda filosofía en general, que siempre es una sombra abstracta:

> Una palabra universal es un bote vacío, que puede ser modificado, cambiado de sitio y que siempre tendrá como contenido mero aire [Knoll, p. 282].

Las raíces de este nominalismo las veremos posteriormente. Pero lo que realmente significa es que cada uno puede introducir en el interior de este bote vacío la ilusión que desee. No por eso dejará de ser una ilusión. Así, de cualquier palabra universal se puede seguir una cosa y su contrario: la razón es la fuente de la verdad y del error, el árbol del conocimiento del bien y del mal, la fuente del realismo y del idealismo, con lo que las dos partes que se enfrentan tienen a la vez razón y sinrazón, y, por tanto, se puede divinizar a la razón y al vicio (Knoll, p. 282). Así pues, toda la filosofía es un juego de prestidigitación, vanidad, y respecto de ella sólo merece la pena afirmar el bote vacío en el que todos los opuestos coinciden y residen.

> Ser, creencia, razón, son puras relaciones que no se pueden tratar absolutamente, que no son cosas, sino meros conceptos escolásticos puros, signos para comprender, no para admirar, medios auxiliares para despertar nuestra atención, no para atarla, como la naturaleza no es revelación por sí misma sino de un objeto superior, no de su vanidad, sino de su majestad, la cual no es visible sin ojos iluminados y armados, y no puede ser visible sino bajo nuevas condiciones, herramientas y disposiciones; abstracciones y construcciones que tienen que ser también dadas y no creadas del aire, como los antiguos elementos [Knoll, p. 283].

El contenido positivo de este párrafo será estudiado posteriormente. Lo que nos interesa ahora es la tarea que debe asignarse todo verdadero creyente: mostrar cómo la cosificación de los conceptos filosóficos, su consideración como realidades, debe llevar inevitablemente a contradicciones, porque la contradicción es siempre posible en los conceptos. En efecto, los conceptos, como relaciones, siempre acaban separando y anulando aspectos de las cosas que inevitablemente siguen existiendo allí, en las cosas. Desde el principio de que toda palabra sólo sirve para despertar la atención en aspectos de las cosas, y desde el principio auxiliar de que no hay una cosa, una creatura absoluta, ni un hombre absoluto, se sigue que no puede haber absoluta certeza, absoluta verdad en ningún concepto, absoluta referencia en ninguna palabra

(Knoll, p. 284). Los conceptos nos descubren, justo como quiere Kant, sólo aspectos parciales regidos por una ley de identidad. Por eso siempre son susceptibles de alterarse si se altera la uniformidad con la que observamos las cosas. De ahí que todo concepto puede ser afirmado o negado desde la razón individual que rechaza las identidades establecidas (Knoll, p. 284). De ahí que cualquier concepto puede ser anulado por una mostración del lado de la cosa no recogido en el concepto. Por eso las disyunciones de Jacobi entre pensar y sensación, creer y razón son contradictorias en cuanto que él las piensa como reales, siendo meros nombres. Incurre entonces en el idealismo de tomar los conceptos por las cosas. Desde aquí podemos entender el informe que Goethe nos da de Hamann: éste deseaba la unidad de todas las fuerzas, de todas las disposiciones humanas, sabedor de la falsedad y unilateralidad de todas ellas consideradas como realidad separada. Y también podemos entender perfectamente la simpatía de Hegel por este crítico original de las cosificaciones de los conceptos del entendimiento: desde el momento en que los conceptos son instrumentos sociales y sólo así sirven, tienen el principio de su mutabilidad garantizado:

> La sociabilidad es el verdadero principio de la razón y del lenguaje, por el que se modifican nuestras sensaciones y representaciones. Esta y aquella filosofía siempre separa cosas que no pueden ser separadas [Knoll, p. 284].

Por eso desde el punto de vista de Hamann no puede haber filosofía propiamente dicha. Su actividad es esencialmente crítica: se debe mostrar la filosofía de los demás en sus contradicciones inevitables, aquéllas que a priori descansan en el bote vacío de contenido: hay que procurar el final de la filosofía porque «sin filosofía se acaban los sofistas» (IV, 3, 427). Desde el momento en que Jacobi expone su filosofía, también se contradice y por eso hay tanto que decir contra sus afirmaciones, como había que decir contra las pretensiones de Mendelssohn:

> Nadie puede prohibirte llamar ilusión a lo que otros llaman razón, como nadie puede negarte llamar a la cosa en litigio «creencia» [Knoll, p. 284].

Pero nadie puede estar en condiciones de creer en tales filosofías. Esta es la enseñanza del libro, la revelación que es

preciso llamar milagro, y que el tiempo se encargará de presentar (Knoll, p. 285): que no se puede creer en una filosofía. Esto es una contradicción en los términos. Pero no en el sentido racionalista de que una filosofía se sabe y se conoce, y no se cree, sino porque el órgano de la filosofía, el concepto, exige la comunicabilidad, ya que su principio es la sociabilidad. Pero la creencia real, la apuesta real ante nuestra vida, no se rige por ese principio:

> Creencia no es una cosa cualquiera, tampoco nada comunicable, como la mercancía, sino el reino celestial y el infierno en nosotros [Knoll, p. 285].

Eso es: la creencia es la miseria y la altura de nuestra historia personal. Pero una historia personal plena, vivida en su dimensión siempre dual: como salvación y como hundimiento, como cura y condena, como ala y cadena, como cielo e infierno. Sólo porque la creencia, la vida, la razón individual, son contradictorias, el creyente siempre encuentra en sí el lado que cada filosofía voluntariamente quiere ocultar. Sólo por eso el creyente es el auténtico realista, porque desconfía internamente de los conceptos y exige la cosa, que siempre acaba dejándolos libres y desprovistos de su aureola y su fijeza al enseñar sus contradicciones. Desde aquí, el creyente es el que cree en el Dios de su experiencia celestial y triunfante, pero también el que lo niega en el fondo de su experiencia tenebrosa y desesperada: «creer que hay un Dios y creer que no hay ninguno es una idéntica contradicción» (Knoll, p. 285), porque la única verdad auténtica es creer que lo hay y que no lo hay. Esa dualidad contradictoria es la única que apoyan los hechos, la fuerza de las cosas, «die That, die Kraft der Sachen und Dingen» (Knoll, p. 285), la experiencia auténticamente humana (Knoll, p. 248). Como Hamann escribe en una carta porterior (16 de mayo de 1788): «el maniqueísmo y el ateísmo residen en nuestra naturaleza y en nuestra incomprensión de la misma; el contraveneno es el espíritu de la verdad invisible y desconocido que ha surgido por el cristianismo» (IV, 3, 423).

Hay aquí un aspecto del luteranismo que Jacobi recoge también: esa experiencia, esa realidad humana, contradictoria, mixta de caída y de divinificación. Por eso «Christestum und Lutherthum sind "res facti", lebendige Organe und Werkzeug der Gottheit und Menschheit» (Knoll, p. 249); pero de

aquí procede la valoración propiamente hamanniana de la Biblia: porque ella encierra la fuente fundamental de esa sabiduría contradictoria y humana, que es revelación porque también revela la naturaleza contradictoria de Dios, que en su momento de mayor gloria se rebaja hasta el fondo del abismo humano. La Biblia así dispone al hombre a vivir ante la cara de la contradicción, y al hacerlo eleva al hombre a imagen y semejanza de Dios. Pero lo hace de una manera afilosófica, por medio de imágenes, en un lenguaje que expresa internamente su esencia, que apela sólo a sí en un recogimiento circular, pero que impide la cosificación idealista, porque para ser entendido exige ser descreído, reproducido en la propia vida. No se comprende su significado desde una reflexión conceptual, esto es, desde una valoración del mismo como realidad ideal; sino que exige siempre la creación de una analogía en la que el ser individual se exprese (Knoll, pp. 249, 279) en tanto que expresa su propia vida. Por eso toda auténtica filosofía es una gramática del lenguaje figurativo sacado de la Biblia. Aquí está la raíz luterana de Hamann, el punto de separación más preciso de Jacobi, que siempre exigirá una creencia en la cosa misma, y no en la cosa mediada por la palabra, por la letra.

Pero por lo que hace a la experiencia contradictoria de la divinidad, es evidente que Hamann estaba mucho más de acuerdo con la experiencia personal de Jacobi, con la materia de Jacobi, que con la forma de explicarla por medio de la filosofía tradicional, en detrimento de la opción que se abría en todas las cartas de 1780-1784 de llevar adelante una verdadera reflexión sobre el cristianismo como experiencia interna. Por eso, el programa escéptico y destructor de las *Briefe* estaba mucho más en la línea de Hamann que este breve ensayo lleno de pretensiones acerca de una nueva teoría de la razón. De ahí que Hamann acabe diciendo:

> *Tu historia secreta corre bastante paralela con la mía y es la parábola de todo buscador, de Nicodemo y de Natanael* [Knoll, p. 256, sub. mío].

Frente a esta historia secreta, el ensayo sobre el realismo e idealismo se presenta como un desconcertante triunfo de la «verdad pura» (Knoll, p. 286); esto es, sin referente alguno a la experiencia del cristianismo, por el que nadie obtiene un ápice más de conocimiento de lo que es razón y creencia, realismo e idealismo (Knoll, p. 287).

No es ciertamente ésta una carta ante la que Jacobi exultara de alegría. Wieland, Goethe, Lavater, no le habían dicho ni la mitad y había sido suficiente para la ruptura. Hamann sin embargo era otra cosa. El grado de amistad está aquí firmemente sostenido por la compenetración auténtica de sentimientos.

Pero el interés de Jacobi en la contestación del 12 de mayo de 1788 se centra en el *Wass heisst...* de Kant. Debemos suponer que Jacobi también necesitaba de un aliado tan cercano a Kant. De ahí que la opción de Jacobi sea ganar tiempo, pasarlo todo por alto, no entender realmente nada de lo que Hamann le dice:

> De todo lo siguiente no comprendo lo más mínimo y cada proposición siguiente me hace la anterior aún más incomprensible. No he visto nunca algo que me pareciera tan inexpugnable. Tienes que explicármelo absolutamente a vuelta de correo [Knoll, p. 293].

Al final de la carta, y después de tratar algunos asuntos secundarios, le vuelve a recordar lo mismo: «ante todo no tienes que olvidar explicarme los pasajes oscuros de tu carta» (Knoll, p. 295). Pero eso no sucedió. Hamann contestó realmente:

> Este verano, cuando y como Dios quiera, nos veremos querido Jonathan. El camino está hecho, el hielo roto, esto es todo lo que puedo informarte. Breve: viajo «in omni sensu» [IV, 3, 364].

La cosa quedaba ahí. Poco después, los hechos demostraron que también la muerte era uno de los sentidos de ese viaje que anunciaba Hamann. Este hecho resultó decisivo, pues nadie pudo convencer a Jacobi del camino sin salida de su filosofía. Pero precisamente esa filosofía que invocaba Jacobi para su defensa (ese Yo leibniziano entendido como pura acción) iba a tener un efecto contradictorio, pero que de hecho Hamann parecía prever: proporcionar los elementos para reconstruir el pensamiento que Jacobi pretendía atacar: el pensamiento crítico de Kant.

NOTAS

1. Para el origen de *David Hume* tenemos dos textos fmerecido una mejor contestación que la que encontró por e analizar en el último epígrafe del capítulo anterior, y la propia introducción de Jacobi al segundo volumen de sus *Werke*, con la que debía empezar la parte propiamente filosófica de las mismas. En este segundo texto se nos dice: «El siguiente diálogo se relaciona con la obra sobre la doctrina de Spinoza. Apareció en la primavera de 1787, año y medio después de la primera edición de las *Cartas a Mendelssohn* y dos años antes de su segunda edición ampliada con importantes apéndices. La afirmación establecida por el autor en la obra sobre la doctrina de Spinoza: "todo conocimiento humano procede de la revelación y de la creencia", suscitó un escándalo generalizado en el mundo filosófico alemán. No podía ser en modo alguno verdad que existiera un saber de primera mano que condicionara todo el saber de segunda mano (la ciencia), un saber sin pruebas que precediera necesariamente al saber a partir de pruebas, que lo fundara, lo dominara completamente y lo mantuviera. De hecho escribí el siguiente diálogo para justificar aquella afirmación tan combatida y para presentar en toda su falsedad e incoherencia aquellas acusaciones contra mí en el sentido de que era un enemigo de la razón, un predicador de la fe ciega, que despreciaba la ciencia y la filosofía; en suma, que era un fanático y un papista» (II, 2-5). Posteriormente recogeremos este texto. Baste ahora decir que realmente no se ha prestado demasiada atención a este escrito. Las obras dedicadas a él son viejas; cf. Beyer, A., *Die Philosophie F.H. Jacobi nach seinem Schrift David Hume*, Programm der Realschule beim Doventher zu Bremen, Bremen, 1082, pp. 3-22; Frand, A., *F.H. Jacobi Lehre von Glauben. Eine Darstellung ihrer Enstehung, Wanklung und Vollendung*, Dissertatio, Halle, 1910; Schreiner, H., *Der Begriff des Glauben bei F.H. Jacobi. Beitragen zum Problem des Irrationalen in der Religionsphilosophie*. Erlagen, Diss., 1921.

2. En la propia época de Jacobi, como es natural, ya se cuestiona este uso de Hume —también lo hará el propio Hamann, como veremos en el último epígrafe de este capítulo—. Rehberg escribió una recensión al *David Hume* que resume Verra, p. 188, nota 10, en la que mantenía que el traspaso de la *Belief* al concepto de *Glaube* es incorrecto, pues para el sentido teológico de *Glaube* en inglés existe el término *faith*. Jacobi se defendió con vigor apuntando que esa división no es ni mucho menos exacta ni real en el idioma inglés y que en todo caso esa diferencia no se respeta en alemán, con lo que si este idioma ha mantenido sólo una palabra, testimonia la identidad de funciones que en inglés se han escindido en dos palabras: toda *faith* es una *belief* y toda *belief* es una *faith* y todo es *Glaube*. Bollnow sigue sin embargo a Rehberg (*op. cit.*, pp. 129-130). Timm, como siempre, tiene una sugerencia importante que hacer: «Creo que

Jacobi, con su *David Hume*, ha conducido a sus contemporáneos, y a sí mismo, por un falso camino. Su principio de creencia o saber inmediato no tiene ni origen empírico ni teológico-revelado, sino que ha sido fijado en el sentido de la inmediatez ontoteológicamente fundada por Spinoza». (*Tagung in Düsseldorf*, p. 42.) Sin embargo, queda como otra posibilidad la extensión del modelo de intuición kantiano incluso a la realidad espiritual, esto es, la fortaleza de la influencia de la teoría de la inmediatez del conocimiento intuitivo de la realidad en Kant. Por lo demás, el tratamiento de Verra ocupa las páginas 159-173 y parte de un análisis de la verdad de las opiniones de Hegel y de su interpretación de la *Glaube* en sentido psicológico (p. 159); reconoce la importancia del Kant precrítico, tal y como hemos defendido en nuestro estudio (p. 161); recoge luego la polémica con Stark y el problema del criptocatolicismo como ambiente en el que se produce la polémica (p. 165), así como la influencia de Hamann sobre la decisión de Jacobi de exponer su teoría de la creencia basándose en Hume (p. 166). Pasa luego a definir el realismo en *David Hume*: «Consiste en afirmar, excluyendo el carácter originario de la representación, una conexión radical y originaria entre el hombre y el ambiente, el Yo y el Tú, más que entre sujeto y objeto, que son términos gnoseológicos demasiado refinados y estilizados; [...] y en afirmar al mismo tiempo la inmediatez de esta relación» (p. 168). Verra se centra luego en las relaciones entre Heydenreich y Jacobi con motivo de la indivisibilidad del Yo y del Tú (cf. *Natur und Gott nach Spinoza*, Müller, Leipzig, 1789, pp. 113-116), donde se critica, primero, que no exista posibilidad de representarse el Yo sin el Tú, y segundo que la relación con las cosas externas sea inmediata al sujeto. Para él son mediadas por representaciones y razonamientos (p. 113). La tesis básica es que existe primacía del Yo (que se manifiesta también en la discusión de la tesis de que el sentimiento de sí nace al mismo tiempo que el sentimiento de la realidad externa), ya que el Yo es «el acto vivo, el alma misma en todos los instantes del sentimiento de sí. El Yo y el Tú son dos direcciones diversas de nuestra actividad cognoscitiva» (pp. 115-116). Hay aquí una defensa clara, aunque no perfectamente dibujada, de la inmanencia total de la conciencia, cuya relación con Fichte habría que estudiar. No hay que olvidar que Heydenreich estaba de profesor en Leipzig cuando Fichte viaja allí a estudiar filosofía. Por fin, Verra analiza la diferencia entre *Tiefssinn* y *Scharfsinn*, entre comprensión de lo real y comprensión lógica de las relaciones conceptuales. Por último, Baum nos ofrece otra interpretación que depende más de la introducción de 1816 que de la propia obra de 1787 (recuérdese que el interés de Baum es sistemático y no tanto histórico). Para él (*Tagung in Düsseldorf*, p. 18) «razón como intuición quiere decir aquí experiencia de mí mismo como espontaneidad, pero también como condicionado por la efectividad trascendente a la conciencia —sea esta un mundo objetivo sensiblemen-

te percibido o la actividad de almas ajenas espiritualmente experimentables—; pero también quiere decir la tendencia interna a la autoconciencia, la intuición condicionada que hay que transformar en intuición incondicionada, esto es, en conocimiento de sí mismo, en libertad originaria. Este proceso de transformación no se puede pensar sin una dialéctica del conocimiento discursivo e intuitivo. [...] La intuición, según Jacobi, no es acoger pasivamente el contenido de la percepción, sino una formación según un punto de vista teleológico transportado en las formas del espacio-tiempo, las cuales producen la condición de poder identificar y mantener objetos en la conciencia». Sólo hay una objeción: en 1787 Jacobi define la razón como una forma más refinada de sensibilidad en una orientación claramente naturalista de su teoría, que choca con toda la construcción de su pensamiento y que, naturalmente, reformulará en la introducción de 1816. Por eso Baum se ajusta más a esta reformulación que al trabajo originario. Para los textos de *David Hume* que son reformulados y reinterpretados después, cf. II, 225, y la importante nota que añadió Jacobi en 1816: «Desde aquí al fin del diálogo entra en juego de manera visible el error señalado en la introducción acerca de la no distinción entre entendimiento y razón [...] pues al autor no le quedó, para esta capacidad de la certeza inmediata, para esa capacidad de la revelación que ahora llama razón, ninguna otra palabra que «sentido», que posee una indestructible ambigüedad en el uso».

3. Para valorar todas estas dimensiones del texto de Jacobi es absolutamente indispensable referirse al prefacio a la edición de 1787, desaparecido de todas las demás ediciones de la obra. Voy a traducir aquí este texto, que avalará también dos cosas: la identificación de razón y sensación, y la centralidad del modelo kantiano de la intuición como conocimiento inmediato de existencia:

«El siguiente diálogo se divide en tres partes, que debían diferenciarse desde el principio. El primer diálogo tiene como título *David Hume sobre la creencia*. El segundo el de *Idealismo y Realismo*, y el tercero *Leibniz o sobre la razón*. Pero ciertos sucesos dificultaron este esbozo y los tres diálogos se quedaron refundidos en uno.

»Al contenido de la tercera parte podía añadirse fácilmente el título de la segunda. Pero el «o» tras el título de la primera [Jacobi se refiere a la «o» de *David Hume* sobre la creencia *o* realismo e idealismo] no se podía justificar completamente y por eso tengo que pedir disculpas por esta forma de conexión.

»El uso que hice de la palabra creencia en las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* —ajeno al uso común— se refiere a la necesidad, no mía propia, sino de aquella filosofía que afirma que el conocimiento racional no apunta meramente a relaciones, sino a la *existencia efectiva misma* de las cosas y propiedades, y en verdad se extiende de tal forma que tal *conocimiento de la existencia efectiva* mediante la razón tiene certeza apodíctica, que nunca debe adscri-

birse al conocimiento sensible. Según esta filosofía, tiene lugar un doble conocimiento de la existencia efectiva: uno cierto y otro incierto. El último, digo, debe por tanto llamarse creencia. Pues se ha presupuesto que todo *conocimiento que no surge desde fundamentos racionales es creencia*.

»Mi filosofía no afirma un doble conocimiento de la existencia efectiva, sino sólo uno simple, por sensación; y limita la razón, considerada en sí misma, a una mera capacidad de percibir relaciones evidentes, esto es, a *formar el principio de identidad y a juzgar con él*. Ahora bien, tengo que confesar que sólo la afirmación de proposiciones meramente idénticas es *apodíctica* y lleva consigo una certeza absoluta, y que la afirmación de la existencia en sí de una cosa fuera de mis representaciones nunca es una tal afirmación apodíctica y puede llevar consigo una certeza absoluta. El idealista, apoyado en esta distinción, no puede sino reconocer que mi convicción de la existencia de las cosas efectivas externas a mí sólo es creencia. Pero entonces, como realista, tengo que decir: todos los conocimientos pueden proceder sólo y únicamente de la creencia, porque las *cosas* me tienen que ser dadas antes de que esté en condiciones de considerar las relaciones.

»Esta materia es el contenido del siguiente diálogo [...]» (*David Hume über den Glauben oder Realismus und Idealismus. Ein Gespräch*, bey Gottl. Loewe, Breslavia, 1787, pp. III-VI; subrayado de Jacobi).

Desde este prefacio se ve claro: primero, que se realiza un ataque a la filosofía racionalista mostrando la vanidad de pretender conocer la existencia y las relaciones de existencia por la razón; que la existencia sólo se conoce por sensación; que el ámbito de la razón es el de los juicios analíticos; que si no se da la existencia no se dan las relaciones; que el conocimiento de sensación y de existencia es más básico que el de razón; que si las cosas no son dadas, no pueden ser pensadas; que a este conocimiento extrarracional él (Jacobi) no le llamaría creencia *motu propio*; éste es el nombre que le ponen los propios racionalistas para designar aquel conocimiento que no se da desde fundamentos racionales; que para él es conocimiento propiamente dicho; concluyo que hay que entender la obra como una destrucción de la razón racionalista mostrando la debilidad interna de su posición, en el sentido de que justo lo que ellos colocan extrarradio de la racionalidad es la base de toda racionalidad: pero son ellos los que colocan la creencia extrarradio de la racionalidad, no Jacobi, que pugna fundamentalmente por alterar la noción de razón proponiendo otra relación con la sensibilidad. Todo ello era un proyecto rigurosamente kantiano en la forma, pero de un contenido ontológico radicalmente diferente: de lo que se trataba era de mantener para la realidad espiritual todo lo que Kant mantenía de la realidad espacial.

4. La obsesión del momento de Jacobi es, justo por lo que hemos

acabado de decir en la última nota, separarse de la filosofía de Kant, de la que a pesar de todo tiene que reconocer su grandeza. Así lo dice ya en la parte que no hemos traducido todavía del prefacio de 1787: «En el presente diálogo me declaro a favor del realismo y contra el idealismo; precisamente así me había manifestado en las *Briefe* con suficiente evidencia (pp. 162-164 y 180-181), según creo, a propósito de ese concepto. A pesar de esto se me ha querido atribuir después que me inclino al idealismo transcendental. Esta atribución contra toda evidencia podía fundarse sólo en esto: que en mi justificación contra Mendelssohn he hablado de Kant como un gran pensador, con la estima y la admiración que siento y nunca negaré. Esta acusación se apoyó en el pasaje acerca de la creencia de la *KrV* que para esta justificación había insertado, sin considerar lo más mínimo la nota que inmediatamente le añadí, y otra que igualmente le seguía. El cuidado y el tono de mi expresión habrían merecido una mejor contestación que la que encontró por parte de aquellos idealistas transcendentales que me habían entendido suficientemente» (VII-VIII). Es más que probable que ese tratado que debía anteceder al diálogo, referido en la cita aludida en el texto, haga referencia al apéndice sobre idealismo transcendental, del cual decía en el prefacio: «En el apéndice de este diálogo, sobre el idealismo transcendental, he usado en general para la exposición de la doctrina de Kant las propias palabras del autor. [...] Pero como no es imposible que se diga que he entendido incorrectamente el idealismo transcendental, entonces estoy dispuesto a reconocer aquí que esta objeción me alcanzará bajo la única condición de que se me muestre al mismo tiempo cómo puede ser comprendido el idealismo transcendental de forma diferente a la que expongo sin caer en la más irreconciliable contradicción consigo mismo, y perder así todas sus exigencias. Sobre este «aut ... aut» está justificado todo mi ensayo» (VIII-IX).

Indudablemente Jacobi muestra de Kant lo que no es asimilable en su doctrina; lo asimilable de ella ya no es de Kant, sino de Jacobi. Timm ha expuesto con su claridad habitual estos dos lados de la cuestión: Jacobi toma de Kant esto: «Existencia es el elemento de todo conocimiento y de toda acción», sólo que esa existencia en Kant se da por intuición y en Jacobi por una sensación que en el racionalismo recibe el nombre peyorativo de creencia; pero en ambos sucede de manera inmediata y aconceptual. Lo que Jacobi objeta a Kant es que al privar al hombre de intuición de los objetos de la metafísica, ha convertido la conciencia en un espejo vacío que no refleja sino su infinita precariedad y su absoluta *Nichtigkeit* (nulidad) (Timm, *Tagung in Düsseldorf*, p. 79). Jacobi objeta a Kant, por tanto, su nihilismo espiritualista.

5. Ya hemos visto que éste era el objetivo del prefacio de la edición del 1787.

6. Es curioso que en el prefacio tantas veces citado, la figura de

Leibniz quede absolutamente ocultada, siendo así que en ese ensayo de reconstruir la teoría de la razón su papel era de protagonista absoluto. En el fondo, Leibniz había sido el primero en defender la inmediatez del autoconocimiento del espíritu monadológico, base de todo intuicionismo espiritualista. Es más, esta relación con Leibniz tampoco es reconocida en el informe muy posterior de la edición de 1816. Allí se nos dice: «En el momento de su aparición, el autor se mantenía con sus convicciones discrepantes en medio del sistema leibniz-wolffiano aún dominante (con cuyos defensores sobre todo había tenido que ver)» (II, 5). Esta expresión es terriblemente ambigua, ya que no se matiza si ese «tener que ver» hace referencia a su oposición crítica a Mendelssohn o más bien a una actitud más positiva hacia la filosofía de Leibniz. Creo de todas formas que *David Hume* es el primer intento serio de toda una larga serie de reformulaciones de la teoría de la razón frente a Kant desde bases leibnizianas. Los intentos más importantes son los de Maimon, que estará íntimamente relacionado con Fichte, y el mucho más reaccionario de Eberhard, que motivó la célebre respuesta de Kant. En este sentido la filosofía de Jacobi también es inaugural. Cf. para esto Verra, p. 142. Es digna de mención la expresión de Schlosser tras recibir *David Hume*: «Tú me has reconciliado con la teoría leibniziana del hombre y en general del espíritu» (cf. Verra, p. 154, nota). El pensamiento de Leibniz siguió ocupando a Jacobi en los apéndices de la segunda edición de las *Cartas*, sobre todo respecto del problema de la relación alma-cuerpo en el ámbito de la teoría de la monadología.

7. Ya hemos hecho mención en las notas anteriores al problema de la fijación del concepto de creencia de Jacobi y mi defensa de que se orienta mucho más por la noción de intuición en Kant que por las posiciones sensualistas de Hume. Timm tiene una opinión matizada: «Si se pregunta por la procedencia del concepto jacobiano de creencia y existencia que la filosofía tiene que revelar, se choca con una cosa paradójica, pues los "texti veritatis" que invoca Jacobi no son otros que Spinoza y Kant, que por otra parte representaban a los ateos consecuentes desde la esencia de la razón» (Tagung in Düsseldorf, p. 41). Timm cita la correspondencia con Herder que acabamos de analizar, pero creo que no tiene en cuenta que la definición de creencia es entendida por Jacobi de una manera negativa: como llaman los racionalistas mismos a la convicción que no está apoyada en principios racionales. Pero si Jacobi tuviera que llamarle de alguna manera *ex novo*, le hubiera dado la palabra «sensación», más cercana a la posición de Kant.

8. Para ver el origen kantiano de las posiciones de Jacobi acerca del realismo hay que ir, como siempre, a ciertos textos de la primera edición del diálogo que estudiamos. Así, en la página 79, se excluyó un largo texto que parafraseaba las posiciones de la *Beweisgrund* sobre la primacía de la existencia sobre todos los demás pre-

dicados: «pues qué puede ser más claro y evidente, más obvio que la verdad de las siguientes proposiciones: el ser no es una propiedad sino lo que soporta todas las propiedades. Las propiedades son del ser, no sólo en él; modificaciones y expresiones de él. Consiguientemente, puesto que todas las cosas sólo pueden pensarse como cualidades de un ser real o absoluto subyacente como fundamento, entonces es absurdo poner su posibilidad como lo primero, y hablar de esta posibilidad como si fuera algo absoluto que pudiera consistir por sí o por lo menos pensarse; sería absurdo en el más alto grado querer derivar lo real desde las cualidades en lugar de derivar estas desde lo real». Tenemos aquí las mismas críticas a la razón racionalista hechas por Kant desde la noción de existencia e intuición, convenientemente subrayadas en sus aspectos estrictamente metafísicos. Cf. para esto mi artículo «El problema de la existencia en Kant», *Teorema*, 1981, n.º 3. Es sin embargo cierto que la tendencia a reducir el valor de la mera razón racionalista y lógica está muy extendida en Alemania. Jacobi citará también a otro ilustrado: Reimarus, quien se proponía sin embargo este proyecto desde un análisis interno a la propia adquisición de evidencia por métodos lógicos. (Cf. *David Hume*, ed. 1787, p. 88.)

9. Tenemos que tener en cuenta que cuando Jacobi habla de la cosa como lo dado por la representación inmediata, no está haciendo referencia al fenómeno kantiano —que para él es exclusivamente la propia sensación— sino a la cosa en sí. Así se desprende del texto de 1787; en la página 142 de la *Werke*, II, se nos dice: «¿Cómo sabe usted que la sensación lo es de una causa en tanto causa, la sensación de una causa externa, de un objeto efectivo fuera de la sensación?». En la edición de 1787, p. 21, se añade: «de una cosa en sí». La misma denominación se vuelve a omitir en la p. 61: «¿Llegamos a ser para usted cosas en sí sólo en virtud de un razonamiento a partir de representaciones?». En la página 50 se nos dice mucho más claramente: «Y un realista decidido, ¿cómo debe llamar al medio por el que participa de la certeza de los objetos externos como cosas en sí?».

10. Todo el libro de Baum, *Vernunft und Erkenntnis*, debería ser discutido en este contexto. En principio su exposición parte de la distinción efectiva entre sensación, *Empfindung*, y percepción, *Wahrnehmung*: la primera es sólo una modificación de nuestra conciencia, mientras que la segunda es una conciencia inmediata del ser; la primera nos ofrece algo *gedacht*, subjetivo, mientras que la segunda nos da lo real, el *Sein* (pp. 29-30). A partir de aquí, el gran problema es la diferencia entre intuición y abstracción que tiene que determinar toda la historia de la filosofía como historia del idealismo desde Aristóteles (p. 32). Mientras que intuición es un conocimiento inmediato sea de un objeto material o inmaterial, la abstracción es un medio de ayuda (*Hilfsmittel*) que no posee ninguna verdad de por sí. El problema es que la evidencia del primer conocimiento se

reconoce por ir acompañado de un sentimiento vinculante: el de creencia. En este sentido Jacobi se pone en relación con Hume y con Reid (p. 97). «El primado de la intuición sensible no significa, según Jacobi, que el sentimiento entre en escena sólo tras una intuición cumplida, sino que intuición y sentimiento —creencia, esto es, conciencia inmediata de la transcendencia de los objetos— están dados recíprocamente en una conexión indisoluble» (*op. cit.*, p. 97). Creencia sería la certeza interna al hecho de la intuición. Ambos momentos constituyen la conciencia de la percepción (*op. cit.*, p. 98). Y esto corresponde a la explicación que da Th. Reid de la teoría de la percepción (Baum, pp. 78-98; para la relación Jacobi-Berkeley, cf. p. 106). Menos fuerza tiene ciertamente el intento de Baum de acortar distancias entre Hume y Jacobi respecto de la transcendencia de la realidad acerca de la cual tenemos la certeza de su existencia (cf. Baum, p. 18), en discusión con el libro de Levy-Brühl, *La philosophie de Jacobi*, París, Félix Alcan, 1894, que negaba de hecho esa influencia (p. 107). Más acertado me parece su tratamiento de las relaciones entre Jacobi y Kant en el contexto de la teoría de la razón reducida a mera idea subjetiva y conceptual sin validez real (*op. cit.*, p. 33). Baum ve claro que desde aquí surge el problema del «nihilismo kantiano» (p. 45), que en todo caso sería caracterizable como nihilismo espiritual. A partir de aquí es fácil mostrar la imposibilidad de una síntesis a priori desde Jacobi (*op. cit.*, pp. 61 y ss.). Todo esto lo veremos en nuestro capítulo «Nihilismo y especulación».

11. Aquí hay que situar la parte de la teoría de la razón de 1787 que se autocritica en 1816: aquella que hace de la razón un sentido. El motivo profundo que obligó a Jacobi a alterar sus puntos de vista creo que hay que buscarlo sobre todo en su lucha contra el naturalismo de Schelling, plenamente vigente en aquellos momentos. Ese naturalismo potenciaba sobre todo una explicación de lo más perfecto desde lo menos perfecto, del espíritu desde la naturaleza. Así las cosas, era fácil asimilar las posiciones de 1787 a las propias posiciones criticadas de Schelling. En efecto, la razón como sentido no era sino un grado más de sensibilidad respecto de todos los demás animales, y por tanto una dimensión natural cuyo último grado de evolución daba lo estrictamente espiritual. El esquema era el schellingiano y sólo se podía destruir si se aceptaba no una teoría gradualista para explicar las diferencias entre sentido y razón, sino una posición que subrayara la diferencia esencial y cualitativa entre ambas. Sólo esta posición bloqueaba todo equívoco naturalista. De hecho esta inclinación naturalista estaba apoyada también por el uso masivo de Leibniz en la primera edición del *David Hume*. Un texto clave para esta orientación leibniziana-evolucionista puede verse en la p. 148 y fundamentalmente el final: «los gérmenes animales del hombre no son racionales y llegaron a serlo sólo cuando la concepción [*Empfängniss*] determinó estos animales a la naturaleza humana». Para otro texto claramente evolucionista, cf. p. 193, nota. Por

eso Jacobi tiende también a reducir la presencia de Leibniz en la segunda edición y por eso tiende a reducir el valor de la tercera parte del diálogo, de la que dice que, más que terminar, acaba abruptamente. Otra razón para el cambio de posición puede verse en la nota siguiente.

12. Este dualismo que comentamos ha llevado a hablar de la doble verdad. Cf. el libro de Kuhlmann, *Die Erkenntnistheorie F.H. Jacobi* (1906). El autor señala con claridad el carácter reactivo de la filosofía de Jacobi y por tanto sus muchas veces inconsciente adopción de los puntos de vista de las filosofías que critica (pp. 8-9). Esto obliga a una incoherencia considerable en el uso de sus términos filosóficos (p. 10), objeción que proviene del propio Fries. El problema que Kuhlmann se plantea es precisamente este: Jacobi parte del pensamiento fundamental del dualismo: tenemos dos capacidades de conocimiento separadas y diferentes que nos dan un conocimiento perfectamente fiable de sus objetos. Por los sentidos conocemos las cosas como son, sin nada entre las cosas y la subjetividad perceptora; la percepción no está mediada. Hay aquí un instinto de verdad sensible (pp. 6-7). Esa es la intuición sensible que da la creencia sensible. Luego hay una intuición de lo suprasensible, de Dios, por medio del carácter moral del hombre, por un instinto puro. Y sin embargo desde esta equivalencia de la creencia sensible e inteligible, que nos ofrece dos tipos de realidades, Jacobi defiende que en realidad nada sabemos sino que sólo podemos creer (p. 12). Y sin embargo Jacobi, dice Kuhlmann, se empeña en decirnos que él no ha usado el vocabulario filosófico con ambigüedad (cf. p. 12). El entendimiento queda así despreciado en tanto que hace de todas las representaciones una mera nada. En cuanto que esto es así, al instaurar una dualidad insuperable en el conocimiento humano, entre dos corrientes que no pueden ser unidas por ningún puente (p. 15), Jacobi está condenado al salto mortal entre ambas. «Desde la contradicción del conocimiento del corazón y del entendimiento, Jacobi extrajo la conclusión de que en principio sólo el primero puede ser verdadero y que nosotros tenemos que creerlo todo, y que también podemos conocer correctamente en la creencia. Pero aquí reside la piedra de escándalo en el camino: la igualdad del conocimiento, la cual hace una exigencia de verdad científica» (p. 62). Kuhlmann, que trabaja desde el neokantismo, es más profundo: el escándalo es la afirmación del primado de lo suprasensible y la nulidad del conocimiento del entendimiento, por un lado, y la defensa de que ambos se basan en *Glaube* del mismo tipo. Pero Kuhlmann no descubre que este escándalo impuso la segunda edición de *David Hume* y el papel puente del entendimiento que hace inútil el salto mortal. ¿Cómo aclarar esto? Recordando el carácter polémico del salto mortal y el carácter sistemático de la introducción de 1816. Mientras se hable polémicamente contra el entendimiento se debe mostrar que éste no es absoluto, sino que antes bien, desde sí mismo es

el principio de todo nihilismo. Salir de este ámbito sólo es posible por la potencia negadora del salto mortal, que restaura la inmediatez de la intuición, ya sea sensible, ya sea inteligible. Pero Jacobi descubre que el entendimiento puede jugar elaborando tanto los datos de la intuición sensible como de la intuición espiritual, de la naturaleza sensible y de la espiritual (II, 119), consagrando un dualismo no paradójico. El entendimiento no atenta contra estas dos realidades sino que permite su conocimiento y su ordenación cuando se parte de la convicción de que el entendimiento no es sustancial, sino puro medio. El nihilismo no surge del poder del entendimiento como medio, sino del punto de partida en la representación subjetiva y no en la percepción o en la intuición. La paradoja de Jacobi es que toma la noción de realidad de la teoría de la intuición de Kant, de la teoría del realismo crítico o empírico, y al mismo tiempo acusa a Kant de nihilista, porque Jacobi confunde el idealismo transcendental con el realismo empírico, porque, para él, el realismo sólo puede ser transcendental, afirmación de la donación inmediata de la realidad como cosa en sí. Jacobi nunca reconoce el realismo empírico de Kant y, por tanto, nunca entiende el idealismo transcendental. No se molesta en pensar que para Kant la intuición es percepción, como en él; rinde una existencia independiente del sujeto, como en él; nos muestra la cosa en sí, como en él; pero siempre en la dimensión empírica y no transcendental. Al pensar así, Kant pretende impedir la existencia de una intuición intelectual de la cosa en sí externa o interna en sentido transcendental, que es justo lo que Jacobi nos propone.

13. Que un Yo no se pueda dar sin un Tú se desprende de otro principio más profundo y estrictamente leibniziano, según el cual no es pensable una capacidad de receptividad pura sino como una modificación de un principio activo (cf. II, 284, nota). Esto significa que no se puede dar ningún Tú (que al fin y al cabo sólo puede reconocerse mediante una dimensión pasiva) sin que se ponga en juego la representación del Yo, de la actividad. A la página 176, de la edición de 1787, Jacobi le propuso una nota que decía así: «El Yo y el Tú se distinguen inmediatamente con la primera percepción. Pero en la misma medida en que el Tú se haga evidente, se hará también el Yo».

14. El imperativo de moralidad como imperativo de coherencia tendrá una gran repercusión en el Fichte de 1794. Y sin embargo es difícil referirnos a los textos donde Jacobi lo expone de una manera clara. Desde luego no en las *Briefe*. Es más fácil hallarlo en la nueva edición de *Allwill*, y también en *Woldemar*, obras que sin duda Fichte leyó. Pero hay un texto de la edición de 1787, eliminado de la edición de 1816, que dice así: «Los ojos del alma humana o la razón humana no son como el ojo corporal, una parte que puede separarse; pues el alma no tiene ninguna parte que exista externa a las otras. Por tanto el ojo del alma humana, o la razón humana, es el

alma humana misma, en tanto que ella tiene conceptos evidentes. Lo que en el hombre expresa evidentemente el Yo, a esto llama él su razón, y esto es su razón. Si el Yo concuerda consigo mismo en sus acciones entonces concuerda con su razón. Por tanto, el Yo que concuerda y actúa meramente por su propio instinto y según las leyes de su concordancia posible, se rige a sí mismo o se rige única y exclusivamente por su razón. La posibilidad o imposibilidad de tal autogobierno depende de los objetos a los que el alma aspira. Sus esfuerzos pueden ser limitados de tal forma que ella estuviera en condiciones de alcanzar todos sus fines sólo por medio de su razón, esto es, por ella misma en tanto que tenga conceptos evidentes. Y si un tal estado de limitación es la edad de oro, entonces ésta puede perfectamente alcanzarse» (pp. 194 y ss).

15. El propio Jacobi emplea esta expresión en un texto que añadió a la edición de 1816: «Esta deducción de los conceptos y principios universales y generales me la dio la *Ethica* de Spinoza (*Op. post.*, 74-81), esto es, los pensamientos fundamentales y principales para ella. La contrapongo a la deducción kantiana de las categorías según la cual estos conceptos y juicios surgen desde un entendimiento puro acabado en sí mismo que transfiere a la naturaleza el mecanismo del pensar sólo en él mismo fundado y lleva delante un juego de conocimiento lógico por el cual el entendimiento universal del hombre en modo alguno se satisface, sino que antes bien, como en Hume, se ridiculiza» (cf. II, 216, nota). Pero en un texto que retira en la segunda edición prevé otro tipo de deducción transcendental, mucho más cercana a las tesis del Kant precrítico: «No puedes sino pensar que a partir de esta experiencia fundamental tienen que producirse todos los conceptos, incluso aquellos que llamamos a priori» (1787, p. 50). Recuérdese la tesis de Kant de la *Deutlichkeit*, de 1762 (cf. mi *Formación de la KrV*, cap. I).

16. Estos textos, que reintroducen a Leibniz en el debate de la deducción transcendental y de la reconstrucción de la razón, deben ser tenidos en cuenta de manera fundamental para explicar la opción de Fichte. El texto citado puede ser complementado por este otro, eliminado de la edición de 1816: «Todas las modificaciones y alteraciones del ser pensante mismo, consiguientemente, posean el nombre que sea, tienen que ser también fundadas única y exclusivamente sobre él mismo, bajo aquellas limitaciones. Imaginación, memoria, entendimiento como propiedades que pueden corresponder al ser pensante, tiene que ser como tales *producidas* o ser operadas en él sólo por el ser pensante» (ed. 1787, p. 169). La capacidad productiva de la dimensión pensante, reconocida por Jacobi como Yo, se establece ahora como absoluta respecto de todas las demás dimensiones de la subjetividad. Este será el camino de Fichte, radicalmente apartado del camino de Kant.

17. Preparo una edición de *David Hume* con todas las variantes de 1787 en la que espero mostrar claramente el extraordinario peso

de Leibniz en esta primera aproximación de Jacobi a la filosofía propiamente dicha. Prácticamente todo el aparato de notas sobre Leibniz, de extraordinaria importancia para el curso del idealismo alemán, se retiró en la segunda edición.

18. Todo este epígrafe se ha hecho posible por la edición de las cartas de 17-22.4.1787 y 1.6.1787, llevada a cabo por Renate Knoll en *Johann Georg Hamann, Acta des Internationalen Hamann Colloquiums in Lüneberg*, 1976, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, pp. 236-276. La misma autora nos propone con anterioridad un artículo excelente sobre «Hamanns Kritik an Jacobi» .

19. Para las posiciones de Verra sobre las relaciones entre Hamann y Jacobi, cf. su libro, páginas 174-179, donde se subraya la diferencia en la comprensión de la fe por parte de Jacobi (p. 174), esencialmente como angustia y como duda. Verra se refiere a las conversaciones de Jacobi con Thomas Winzemmann que desconozco. Sin embargo, Verra no cita las cartas que nosotros hemos referido en este epígrafe. Por lo demás sitúa bien la polémica respecto de la cooperación humana en la recepción de la gracia (pp. 178-179).

20. Hume no es usado precisamente como una autoridad dentro de esa reivindicación realista, sino como un defensor de la creencia como vía de acceso a lo real. Lo que sucede es que aunque para Hume eso real es subjetivo, ideal, la diferencia para Jacobi es un detalle menor: la creencia es aquí una forma universal de relacionarse con lo real, sea esto lo real subjetivo o lo real objetivo. Aquí es donde Hume es útil. Ni qué decir tiene que el diálogo no entra en una demostración estricta de la realidad transcendente que Hume negara. Sólo verifica una jerarquía de creencias que Jacobi se empeña en hacer decisiva para la comprensión de la segunda edición de la *KrV*: si no creyéramos en la propia realidad externa, no creeríamos en la propia realidad interna; sin Tú no hay Yo. Sería difícil llamar a esto filosofía bien construida, y desde luego la pretensión de que esta doctrina es usurpada por Kant en su refutación del idealismo, en 1787, no deja de ser ilusa, ya que Kant afirma mediante su refutación la primacía del sentido externo sobre el interno, esto es, trata de llevar a cabo una ordenación jerárquica de la sensibilidad y del fenómeno, y no una referencia al Tú externo espiritual como única posibilidad de reconocimiento del Yo propio.

Capítulo VII

NO SABER Y PROVIDENCIA EN LA HISTORIA

1. Introducción

Se ha dicho que el pensamiento liberal de Jacobi estaba en contradicción con la orientación general de su concepción del mundo, generalmente reconocida como tradicional y conservadora.[1] Esto es desconocer el papel que Jacobi deseaba jugar y de hecho jugó en su época, al menos durante cierto tiempo. Ya hemos visto que la orientación que pretendía dar a los asuntos religiosos no era muy distante de la que inspiraba el mejor espíritu ilustrado francés, salvo quizás en su creencia en un Dios-espíritu vivida en términos de tragedia. Jacobi sabía que, en el fondo, Voltaire mantenía el pensamiento de Dios por razones políticas. De ahí que fuera refractario a toda la dimensión trágica de la fe. Jacobi mismo no era ajeno a esta posición, como veremos.[2] Pero la cuestión era si un Dios defendido exclusivamente como necesidad política, sin raíces en el humus de la existencia personal, podía cumplir esa función de cohesión social alrededor de la obediencia ciega a la ley, reconocida en su dimensión de ámbito divino y sagrado. Jacobi comprendió perfectamente que la apelación a un Dios personal como medio de equilibrio y de supervivencia personal, de racionalización de la tragedia humana dentro del orden represivo de la sociedad burguesa, no era un problema excepcional o privado, sino una cuestión social esen-

cial al régimen de vida burgués, y que ahí estaba la clave para que el pensamiento de Dios pudiera tener realmente influencia en la cohesión social, para que se asentara en el hombre la apelación a un orden sagrado con repercusiones en la sacralización del orden político. Por eso es posible decir que todo su pensamiento religioso tiene una dimensión política que veremos con claridad al final de este capítulo.

Pero, por eso también, Jacobi vivió siempre como si su opción religiosa fuese perfectamente coherente con su opción política liberal. En el fondo lo era: el individuo era el sujeto de la economía en la misma medida que era sujeto de la tragedia religiosa. Nosotros sabemos que lo era en el último caso porque lo era en el primero. Y el curso de los acontecimientos y la evolución de su pensamiento político mostrarán que sin esa apelación auténtica, vivida y personal de un Dios amigo, providente y personal, no había posibilidad de recomponer ideológicamente el orden burgués posrevolucionario.

Esto indica ya con claridad que en este ámbito del pensamiento de Jacobi hay que marcar una clara distinción entre antes y después de la Revolución Francesa. En esto Jacobi sigue paradigmáticamente al mundo burgués, y la inflexión que produjo en Alemania puede seguirse en la evolución del pensamiento idealista. En principio, Jacobi dedicó cuatro escritos a la reflexión política prerrevolucionaria: *Eine Politische Rapsodie*, *Noch eine politische Rapsodie*, *Über Recht und Gewalt* y *Etwas dass Lessing*... En ellos siempre es visible una orientación que viene a coincidir con la opción Necker que lucha por abrirse paso en la Francia prerrevolucionaria. A estos escritos les dedicaremos los primeros puntos de este capítulo.

2. En el campo de la fisiocracia como saber firme

Los puntos centrales de la opción fisiocrática, tal y como Jacobi la propone para reformar la vida política de las cortes de la Alemania Occidental, son esencialmente las siguientes:

1. Definición del Estado (*Staat*) como unidad de administraciones tendente al mantenimiento y comodidades de sus miembros ordenados según niveles. Esto significa obviamente la definición de Estado más como una unidad económica que nacional o política (VI, 347-348). Su finalidad no es tanto el reconocimiento de las realidades culturales, raciales o geográficas, sino simplemente el bienestar (*Wohlstande*).

2. La base inevitable de la economía del Estado es la agricultura (*die kunstliche Bearbeitung der Erde*) (VI, 348). Esta es la fuente de riqueza originaria (VI, 352). Frente a ella, el comercio se alza como una actividad en cierta medida secundaria, por cuanto requiere la existencia de lo prescindible, del excedente (*Überflüssige*), ya que en tanto relación libre de intercambio supone que nadie se va a desprender de aquello de lo que no puede prescindir. De ahí que se necesita cierta transformación diabólica de los bienes para hacer de ellos mercancías: se tiene que transformar lo excedentario y superfluo en necesario (*der Überflüssig in Nothdurf verwandeln werden*) (VI, 351), adquiriendo así un valor venal.

3. La necesidad de garantizar el punto 2 define la autoridad del Estado, que se tiene que poner al servicio de la clase productiva.[3] En efecto: no se puede desarrollar la agricultura sin la fijación (*Festsetzung*) de la propiedad y sin un poder protector (*beschützende Macht*) que asegure su mantenimiento contra ataques externos e internos (VI, 348). Aquí tiene su fundamento el deber inicial de la sociedad de propietarios: mantener con sus contribuciones a la autoridad y a todas las administraciones: «obere Gewalt, Oberherrn, Soldaten, Civilbedienten», etc. (VI, 349).

4. Si bien el punto 2 define la sociedad básica como sociedad de propietarios productores, como sociedad natural, o sociedad burguesa, el punto 3 concreta esa sociedad civil o burguesa en Estado ya organizado. La condición de un Estado burgués es la propiedad (VI, 351); la condición de 3 es 2. Ahora bien, el vínculo de ese Estado, lo que hace que sea el Estado que organiza y administra la sociedad burguesa, su carácter social, le viene dado por el propio comercio. Los hombres valen en la situación burguesa en la medida en que se implican en ese tráfico, son sociales en la medida en que trafican, son burgueses en la medida en que saben transformar lo prescindible en necesario:

> Un hombre que se basta con las necesidades imprescindibles de la vida, las produce y las consume, podría ser llamado miembro de esta sociedad en medio de la que se mantiene, en tan escasa medida como el buey que pasta en su aprisco. Se tiene que gastar y ganar, es preciso implicarse en el comercio universal para valer en la sociedad burguesa algo más que un animal [VI, 351].

Una expresión terriblemente cruda de las cosas. Con la inocencia de una posición primigenia, que aún no ha conquistado las consecuencias de la experiencia histórica guiada por esos principios, ni ha sentido la necesidad de camuflarlas, Jacobi define al miembro de la sociedad burguesa esencialmente como consumidor. Alguien que no consume es menos que un animal para esta sociedad. Es este un ejemplo magnífico de hasta qué punto el estado inicial de una forma de vida o de una sociedad puede esconder intuiciones formidables de lo que es su destino. A partir de aquí se sigue la ulterior premisa del liberalismo de Jacobi: librecambio interior dentro de un Estado, pero protección respecto de la invasión comercial de otro Estado ajeno (VI, 352-353).

5. Esto significa que hay que distinguir entre *Staatgesetze* y *Bürgerlichen Gesetze*: «las unas no pueden decir nada sobre los objetos de las otras y por tanto nunca puede tener lugar entre ellas una lesión recíproca desde auténticos principios» (II, 433). Jacobi se representa las cosas así: el verdadero objeto de la *Staatgesetz* es la reunión de la realidad productiva en un todo, procurando para sus miembros la misma seguridad y libertad. Este paso significa no el sacrificio de la independencia a la libertad y la seguridad: independencia no existe en ningún sitio: en todo caso ese movimiento significa el paso desde una independencia más amplia, general e indeterminada, a una más estrecha y determinada. Las leyes burguesas, por el contrario, tienen como verdadero objeto el disfrute exclusivo e inmediato de la propiedad dentro de la seguridad y libertad y constituye el fin para el que la ley del Estado proporciona los medios (II, 434).

6. Desde esta perspectiva sería absurdo proponer un sacrificio de una parte individual de la sociedad respecto del todo. Por tanto, las leyes burguesas son inviolables por las estatales: «el todo es un absurdo si no es el conjunto de todas sus partes» (II, 446). Toda acción en contra del individuo lleva al despotismo, esto es, al sacrificio del derecho natural frente al derecho positivo, de la sociedad burguesa frente al estado. No es preciso decir que la fuente de todo esto es Montesquieu, concretamente el libro XXVI, cap. 15 del *Esprit des Lois*; y que para Jacobi el estado de despotismo es el habitual en Europa y debe ser reformado; que hay que seguir el modelo inglés de reformas, y que esta propuesta no constituye un ideal de perfección transcendental, sino el único estado social compatible con la naturaleza humana (II, 447).

El resto de la teoría fisiócrata de Jacobi es igualmente tradicional: la necesidad de describir mejor las leyes del dinero dentro de una economía de cambio, la voluntad de aproximarse al análisis de los síntomas de la inflación —lo que él califica de necesidad siempre creciente de dinero— y del excedente monetario, clave del ahorro y del bienestar social, fruto de un intercambio ordenado y realista de mercancías (VI, 356, 357), que a su vez tiene que fundarse en una política proteccionista; el intento de establecer una teoría acerca del valor-precio de una mercancía (VI, 369) sobre la base del valor de uso-necesidad de un producto que se eleva a precio natural (VI, 371) y que inevitablemente es el grano (VI, 372). Es curiosa la analogía que, de acuerdo con lo dicho en la introducción a este capítulo, traza Jacobi respecto de estos problemas:

> Añadiré que las leyes que conciernen al grano, y en general a las necesidades inmediatas de la vida, hay que compararlas a las leyes que conciernen a la religión [VI, 373].

Pero curiosamente, la mejor manera de cumplir con esa necesidad de estabilidad será conceder plena libertad al mercado interno, sin abrir las fronteras al mercado exterior de granos, por hambre que se pase en el interior. El hambre elevaría los precios y estimularía el cultivo de granos, lo que resolvería el problema. Esto es así por una armonía entre los intereses del *Volks* y los intereses de los comerciantes de granos (VI, 375). Los razonamientos para sostener esta tesis pueden parecer realmente graciosos,[4] pero si se piensa en la Revolución Francesa y en los motivos reales de su radicalización, entonces se tardará bien poco en descubrir su aspecto dramático.

Todas estas consideraciones orientaron las reformas que Jacobi emprendió como consejero en la corte de Bayern. Ante todo su defensa del derecho de propiedad como fundamento de toda sociedad y del deber de respeto de la propiedad ajena como única contrapartida del respeto del primero (VI, 366-367): obviamente estamos ante «das helige Recht des Eigenthums» (VI, 368), ante una inviolabilidad —*Unverletzlichkeit*— (VI, 368). Son los puntos universales de todo pensador burgués. Más interés tiene la polémica —perfectamente coherente con lo expuesto— que Jacobi mantuvo con Wieland respecto de las fuentes de la autoridad y del derecho, verda-

dera reflexión sobre lo que podemos considerar a grandes rasgos derecho natural, y cuya publicación en 1777 motivó el distanciamiento definitivo entre los dos hombres. De hecho se trata de la primera defensa en Alemania de las tesis de Montesquieu, cuyos modelos de Ilustración y noción de libertad como «poder hacer lo que permite la ley de manera racional» Jacobi aceptó con fidelidad absoluta.[5]

La posición de Wieland era simplemente que todo poder o preeminencia se basa en un atributo personal (*personelle Eigenschaft*), que viene a reducirse en último extremo a la fuerza. Con ello era inmediata la tesis de que «Das Recht des Stärkern sei, "jure divino", die Quelle aller obrigkeichtlichen Gewalt» (VI, 423). A esta ley debe referirse todo el orden social. Con ello, Wieland traza una línea continua entre la ley de la naturaleza y derecho natural, o entre ley física y ley moral, que a su vez pretende caracterizarse como derecho divino (VI, 424). El nuevo juego de palabras debió de molestar profundamente a Jacobi: se trataba de equiparar *Natur, Gott* y *Moral* en cuya estricta y nítida separación trabajaba desde 1776.

En la perspectiva de Wieland, uno no tiene primero derechos y como consecuencia de ello alcanza autoridad y después fuerza para administrar y gobernar. El asunto es justo al revés: se tiene algún tipo de fuerza natural (*Kraft de Natur, Muth, List*, etc.), y esto da lugar a la posesión de la capacidad de gobernar (*Gewalt*), instituyéndose después el derecho. No hay apelación alguna a la posesión de la *gemeinschaftliche Ueberlegung*, a una decisión racional, sino a la misma ley que domina el todo, la ley de la necesidad (VI, 426). Este es el verdadero derecho divino. Por nuestra parte, creemos que aquí está una de las claves para comprender la exigencia de Jacobi de negar una cierta lectura naturalista de Spinoza, para entender por qué este pensamiento se le presenta a Jacobi como inaceptable en su totalidad. Porque en cierta medida se puede decir que Jacobi interpreta que los principios de Wieland están basados en una cierta y unilateral lectura de la filosofía de Spinoza.[6] Si se acepta que el derecho es la ley de la necesidad, es preciso concluir que lo que sucede se efectúa por esa fuerza de la necesidad y que, por tanto, nada de lo que es real puede considerarse como injusto. Con las propias palabras de Jacobi: «Que todo lo que efectivamente sucede es justo, y que nada es injusto sino lo que no puede suceder» (VI, 427). En el fondo, la tesis citada quería ex-

presar ante todo el escepticismo personal de Wieland, su más profundo carácter, su autoconciencia de súbdito indefenso ante un poder protector que podría tornarse agresivo. Su peculiar y débil posición en el mundo no estaba para retos idealistas. Pero esa tendencia latitudinaria de Wieland, que significaba que él era consciente de que nunca sería de los fuertes, era monstruosa para un Jacobi que tomaba parte en los acontecimientos y que valoraba la posición de Wieland como una coartada de la tiranía despótica de los príncipes alemanes. Por lo demás, el concepto de tirano es claramente ilustrado en Jacobi: lo es todo aquél que pretende mantener en una eterna minoría de edad a los ciudadanos del Estado burgués, «sein und bleiben in Absicht des bürgerlichen Zustandes ewige Kinder» (VI, 428).

Wieland seguía desarrollando su tesis apelando a un sentimiento innato de la autoridad, del reconocimiento de nuestros superiores naturales (*Obern, Führer und Regenten zu erkennen*) (VI, 429). Y este sentimiento, que motiva realmente la estabilidad de los pueblos a pesar de tantos cambios históricos, que es en el fondo la sustancia de la historia, es también el que rige y constituye la sociedad burguesa (VI, 430). Es el sentimiento biológico del niño ante su padre, que se despliega en toda la naturaleza animal. Ciertamente que Jacobi es aquí sensible al *vitium circuli* que Kant denunciará con fuerza: el planteamiento de Wieland exige perpetuar el estado de infancia en el hombre como única forma de perpetuar la misma autoridad.

Los ataques contra este escepticismo naturalista son en Jacobi los típicos en el idealismo posterior, si bien tienen su origen en Leibniz, a quien se citará más adelante (VI, 436): el hombre no es una cosa natural, sino que tiene dignidad; el hombre conoce a Dios y mira más allá de la vida presente. Es libertad y piensa. No debe representarse a Dios en los términos idólatras de una teocracia, sino como el Tú de un diálogo íntimo. No puede reducirse a leyes físicas, a la causalidad física (VI, 434). Donde exista este contexto conceptual, donde exista el hombre como ser relativamente ajeno a la naturaleza, allí tiene sentido la existencia del derecho; donde se habla de la dimensión moral del hombre, de causas finales (*Endursachen*) y de elección (VI, 434), allí no cabe hablar de mera fuerza natural. El problema es la relación conceptual de todas estas instancias, su juego recíproco en la definición de las demás.

Jacobi es aquí kantiano, como en otras tantas ocasiones: dimensión moral es aquélla que tiene su causa en la libertad humana. Esta no es sino la capacidad de la autodeterminación según fundamentos racionales (*Selbstbestimmung nach vernünftigen Gründen*) respecto del bien y del mal. Podemos decir que desarrollar esta capacidad, emplearla, llevarla a la práctica, es el derecho de toda naturaleza moral. Entonces: cuando alguien actúa por deber respecto de nosotros, la causa de esa actuación es el respeto de nuestro derecho (VI, 434). El deber es respetar nuestra capacidad de autodeterminación, nuestra libertad, y por eso es incomprensible sin un ser que posee derechos. Cualquier otra relación exigiría emplear la fuerza. Pero repárese en que deber y derecho son conocimientos del bien moral. Así que el derecho inevitablemente tiene su fuente en la razón, en el conocimiento racional. ¿Cual podía ser la alternativa?, podemos preguntarnos con Jacobi.

Una lectura unilateral de Spinoza, esa sería la única alternativa: hacer derivar todo derecho y, sobre todo, cualquier actividad humana, del instinto, del instinto ciego, de la naturaleza entendida como pasión. Ahora bien, en vano se buscará en Jacobi una teoría desplegada del derecho natural ni, por tanto, una tesis concreta sobre la razón moral como fundamento del Estado. En su lugar, Jacobi nos propone una serie de tesis histórico-teóricas que caracterizan muy certeramente las opciones que el burgués contempla como naturaleza de las cosas, también deseable para el presente:

a) Que toda constitución originaria es una especie de autocracia (VI, 456).

b) Que la monarquía fue de manera igualmente originaria electa, y que por lo tanto la autoridad originaria fue compartida y consentida, lo que implica un inicial reconocimiento de la libertad humana y su sociabilidad implícita (VI, 458).

c) Sólo con el tiempo y la voluntad fue debilitándose el sentimiento de igualdad y de independencia (VI, 459).

d) Que por lo tanto, ni por historia ni por razón se puede afirmar la existencia de una autoridad y un poder sin condiciones: este es un fenómeno moderno. Nadie se ha sometido a otro meramente por la obediencia del mismo (VI, 460).

e) Las consecuencias de estas posiciones son a mi modo de ver muy claras y están relacionadas con las bases económicas del Estado: éste es una cooperación de hombres unidos por el sentimiento de obediencia condicionada a una autoridad electa y justificada por su mayor capacidad para cum-

plir las funciones y fines de la misma comunidad y de sus miembros. No hay en modo alguno democratismo aquí: el hombre, por lo general, no puede gobernarse a sí mismo, ya que por todos sitios domina una personalidad en la que *la razón* está debilitada. La solución ideal es una monarquía electiva en la línea alemana tradicional, o una aristocracia representativa del mérito, idea perfectamente capaz de unificar nobleza y burguesía. Indudablemente no hay necesidad de una compleja teoría para definir y dar materialidad a esta orientación: el mérito y la capacidad se miden por el éxito económico, que es la funcionalidad básica del Estado.

Estamos ante el Jacobi plenamente burgués de 1777, con una personalidad aún lejana de la del Jacobi que generalmente se estudia y se conoce; ante el Jacobi de la edad de Montesquieu, ligeramente voltairiano. Aún apela a la razón para la definición de la moralidad y del deber. Aún no se ha producido el desplazamiento de su idea de razón hacia lugares menos centrales. No hemos llegado a su decisión de abandonar esta razón que, necesariamente espinosista, conduce al ateísmo y, no se olvide, también a una justificación de otro despotismo diferente de la ensayada por Wieland, pero no menos terrible. Cuando este desplazamiento suceda, Jacobi no renunciará a su orientación general, pero alterará la instancia última de fundamentación: fe, obediencia, autoridad, reciben ya su canto en las *Briefe*:

> Todas las constituciones derivan de un ser superior, todas lo tienen teóricamente en su origen. Dios es la primera exigencia y la más necesaria tanto para el hombre como para la sociedad. El sometimiento perfecto a una autoridad superior, a la obediencia estricta y santa, ha sido el espíritu de aquellas épocas que han producido la mayor cantidad de grandes hazañas, pensamientos y hombres. El templo más sagrado de los espartanos estaba dedicado al miedo. Allí donde disminuye la firme creencia en una autoridad superior, la petulancia gana la partida, y allí donde decae toda virtud, irrumpe el vicio y se pervierte el sentido, la imaginación y el entendimiento. Mira a tu hijo o al hijo de tu amigo. Obedecen a la autoridad sin comprender las intenciones del padre. [...] La disciplina tiene que preparar la educación, la obediencia y el conocimiento [IV, 1, 242-243].

La posición de Wieland era recuperada en 1785. Pero recuperada al modo de Jacobi, esto es, redoblada en su intensi-

dad desde la lectura espiritualista de la misma. No obstante, antes de llegar a 1785 debemos seguir un poco más el camino de Jacobi. Se trata del trabajo *Etwas dass Lessing gesagt hat*, verdadera continuación de la polémica con Wieland.

3. ¿Qué dijo Lessing?

Fundamentalmente, y en lo que respecta a nuestro asunto, esto: que todo lo que se puede decir contra el Papa de Roma podría valer doble o triple contra los príncipes (II, 334). Aquí ancla todo el pensamiento de Jacobi en la época ilustrada: el poder incondicionado no ha producido nunca ni auténtica verdad ni auténtico bienestar; ambos beneficios se deben, antes bien a la oposición (*Widerstand*) contra dicho poder desde el espíritu originario de la libertad y desde el instinto eternamente vivo de la razón (*aus dem Urgeist der Freiheit, aus dem ewigen regen Triebe der Vernunft*) (II, 338). De ahí que cualquier tipo de consideración acerca de la verdadera esencia del poder (*Gewalt*) sólo puede extraerse desde un auténtico conocimiento de la esencia del hombre (*des Innersten des Menschen*) (II, 339). Así que el derecho natural surge desde la razón, desde la libertad, desde el conocimiento.

La naturaleza del hombre se diferencia de la naturaleza animal, como ya quedó apuntado en los escritos polémicos con Wieland, por la posesión de una capacidad de conexión de fines (*Zusammenhang von Zwecken*). De aquí fluye la razón (II, 339) como pretil que enmarca todas las pasiones. Esta ordenación de los fines es un determinarse en sí y por sí (*in und nach sich selbst sich bestimmen*), en el que reside la libre acción. Cuando esto sucede, el hombre es movido por la razón, y sólo entonces es hombre: «Donde no hay libertad, no hay autodeterminación y entonces no hay humanidad alguna» (II, 340). Por el contrario, cuando el hombre actúa movido por las cosas, según impulsos (*Antriebe*) motivados por lo externo, entonces realiza lo que exigen las cosas, no lo que exige su propia naturaleza. Entonces es movido por la pasión (*Leidenschaft*) y se convierte en un animal. De ahí se sigue la definición de la sociedad burguesa como una «menschliche Gesellschaft und keine thierische, eine anstalt der Vernunft und nicht der Leidenschaften; ein Mittel der Freiheit und nicht der Sclaverei» (II, 340). Esto

sucede mediante el predominio de la razón sobre la pasión, tal y como defiende también en la conclusión de *Allwill*. El canto a la razón aquí es total:

> Claramente, es la razón la verdadera vida propia de nuestra naturaleza, el espíritu del alma, el vínculo de todas nuestras fuerzas, una imagen de la causa inmutable de todo lo verdadero, de todo ser que se percibe a sí mismo y que se alegra de sí mismo (II, 343).

Es fundamental entender cómo conceptualiza Jacobi al hombre que actúa desde el punto de vista de la razón: «en la razón somos uno inmutable con nosotros mismos, en tanto que surge un convenio entre todas nuestras inclinaciones (*Begierde*) adecuado a las leyes eternas de la primacía de nuestra naturaleza permanente» (II, 344). Virtud es la mayor reunificación posible de todos los apetitos y la verdadera felicidad es la mayor satisfacción posible de todos ellos, únicamente permitida por esa reunificación. Así que la exigencia de felicidad no es contraria a la exigencia de virtud racional (II, 344). Lo único contrario a todo esto es la actuación mediada por la pasión (II, 345).

Si se actuara de una manera racional, no sería necesario ni posible la existencia de una ley estatal formal. Sólo donde existe la vida pasional con influjo efectivo sobre el hombre, se hace necesaria la existencia de un aparato legal, una «maquina de coacción» que tiene como único objeto la protección (*Beschismung*) de la propiedad inalienable y necesaria para la autodeterminación, para el libre uso de las fuerzas y para el disfrute humano. Esta máquina es la justicia completa e inviolable que debe sustituir el instinto animal en la consolidación de la sociedad humana, el fruto perfecto de la razón, y conduce la forma burguesa a sus más altos fines (II, 347). De otra manera el Estado es un «instrumento ciego de un cuerpo artificial e insensato, sin alma propia» (II, 347). Mas para que el Estado sea justo se exige que las partes destinadas a la autodeterminación produzcan realmente la ley (II, 350), y ya que no cabe esperar efectos positivos de la virtud o de la religión, destruidas por el Estado actual despótico (II, 357), hay que esperar un equilibrio de las inclinaciones partidistas interesadas de los miembros de la sociedad (II, 358). Tenemos aquí la invocación de un nuevo pacto social, que de hecho orienta la política de Necker en las vísperas de la Re-

volución Francesa: un equilibrio de los cuerpos nacionales basado en el contrapeso de los intereses propios de cada uno de ellos reconocidos políticamente. El punto se dirige fundamentalmente a destruir el poder desmedido del monarca despótico, que supone la «opresión de todos los derechos» (II, 358). La denuncia del despotismo se prolonga con todos los argumentos de Ferguson, a quien Jacobi cita asiduamente. Toda ulterior consideración política pasa a un segundo plano hasta la construcción de ese equilibrio (*Gleichgewicht*) de las inclinaciones partidistas interesadas: sin pacto entre la monarquía, nobleza y burguesía, «keine Freiheit, also keines Vaterland» (II, 363).

En todo este contexto se trata, naturalmente, de permitir una traducción de la categoría de libertad moral interna a la categoría de libertad política externa, de establecer una relación entre la capacidad de autodeterminación moral y la capacidad de autodeterminación política; del derecho a disponer de los medios para esa autodeterminación como derecho de propiedad. Y sólo porque existe esta relación interna entre moral y política, es posible desde luego una política racional, esto es, basada en un conocimiento de la esencia del hombre, en una justificación «universal» (II, 365). Pero también existe un aspecto en el que esta relación interna entre moral y política se hace transparente, si bien de un modo negativo: la esclavitud, y la degradación política que potencia el despotismo, produce una degradación moral que fuerza a no tener esperanzas en que el nuevo pacto social se haga mediante la virtud y la religión. La degradación de la naturaleza humana moral tiene causas políticas: y por tanto el mecanismo de regeneración no puede ser la apelación directa a la moralidad, sino un equilibrio de las pasiones, de los intereses, un pacto de los propietarios, y no un pacto de los hombres libres, como lo entenderá la facción jacobina y radical de la Revolución Francesa. La virtud sólo podrá ser regenerada a partir de la supresión del despotismo y de la esclavitud política, esto es, eliminada su causa fundamental.

De aquí se sigue la diversidad de funciones que se debe encomendar a la ley política. Ésta no puede pretender ordenar hacer lo bueno, porque ello depende estrictamente de la libertad y voluntad moral, sino que debe prohibir lo que hace malo al hombre. No tiene un objeto o un fin positivo, sino negativo: coaccionar. ¿Tiene esta solución alguna otra relevancia que la de servir de base a una teoría de la justicia entendida como «razonable igualdad» para autodeterminarse en la

vida como agentes económicos (ámbito fundamental de la vida externa y no moral)?, ¿acaso no va dirigida a prohibir la apropiación por otro del fruto real de mi autodeterminación? Por tanto, la ley coactiva no tiene que regular la obtención del producto de mi autodeterminación, o en el terreno económico, del beneficio, sino prohibir que alguna instancia exterior entre o participe de él: sólo prohibirá herir la propiedad (II, 387). Esa intervención en el beneficio ajeno estaría sólo guiada por las pasiones y daría testimonio en todo caso de una maldad moral.

Ciertamente que Jacobi está muy atento frente al peligro de afán y lucro que permanece abierto en su planteamiento. Rousseau deja sentir su presencia en todo este contexto y orienta toda la denuncia del celo obsesivo de la ganancia, siempre dependiente de una pasión devoradora de las cosas, que sólo ama la imagen de las mismas, que nunca acaba cumpliéndose porque nunca puede llegar a poseer realidad (II, 383). Jacobi reconoce en esta obsesión una especie infernal de superstición (*Aberglaugen*), un idealismo realmente implantado en la vida humana, un fanatismo (*Schwarmerei*) que reproduce las formas de comportamiento de la idolatría. Con ello, y sutilmente, Jacobi denuncia el profundo acuerdo entre idealismo y materialismo económico: sólo una realidad meramente aparente puede impulsar una lógica infinita de posesión, pues sólo la posesión de algo ideal nos deja siempre insatisfechos. Por eso es fácil entender que Hobbes, el padre del materialismo moderno, acabe siendo el blanco fundamental: al no reconocer más que pasiones en el hombre, no entiende la posibilidad de que realmente se construya una virtud (II, 348). Con Hobbes no cabe engaño: ha tenido la valentía de reconocer que desde la base de su mundo sensible, material, pasivo y pasional (II, 452), no cabe fundamentar el ámbito de la virtud y del derecho, y se ha limitado a negarlos antes de concederles una fundamentación espúrea. Sólo si se acepta la existencia sustancial de la razón, cabe apuntar hacia un Estado en el que se deje libre juego a una autodeterminación del individuo que consista en una necesaria autolimitación de las pasiones respecto de sí y respecto de la propiedad de los demás.

Pero todas estas son posiciones anteriores al terrible test histórico de la Revolución Francesa, en el que se decidirá el valor real de esa pretensión racional de ordenar la vida social, y de la posibilidad de que un pacto equilibrado de todos los sectores interesados en el Estado fragüe en un compromiso de consenso y de racionalidad. Mientras tanto la ilusión

seguía abierta y nadie se atrevería a afirmar que la consecuencia de la puesta en práctica de la razón sería el Terror.

En efecto, cuando en vísperas de la Revolución Francesa, el rey de Francia llama como ministro a Necker,[7] el ideal jacobino de liberalismo fisiócrata e ilustrado parecía encontrar su oportunidad. El mundo entonces parecía llevar su rumbo necesario y bueno.[8] Alemania, que en el fondo tenía en la institución imperial el principal obstáculo hacia una renovación económica y política (por lo que fue el blanco de los ataques de Jacobi en la correspondencia, cf. 13.11.1786, *AB*, I, 396-397), podría seguir pronto aquel modelo (cf. *AB*, I, 440-441). La constitución alemana, en este sentido, es un difunto[9] y se sueña con que el liberalismo pronto atravesará las fronteras de Francia. La principal misión de la Ilustración alemana es, en este sentido, permitir que el movimiento francés encuentre en suelo teutón hombres decididos que lo impulsen. Jacobi conoce aquí su liderazgo natural, tal y como escribe Le Sage en enero de 1788. Es un tiempo de esperanza para la burguesía renana, que cree impulsar un modelo liberal-moderado capaz de hacer frente al modelo militar-imperial de Prusia. No hay aquí tentación alguna de nacionalismo alemán.[10] La polémica contra los berlineses adquiere desde lo dicho otro sentido y hace más coherente la historia. Si se repasa la carta de Stolberg a Jacobi del 28 de abril de 1788 podemos comprobar lo que su clase le pide a Jacobi: reconstruir el cristianismo auténtico frente al semicristianismo de los berlineses, frente al materialismo radical de los franceses, frente a la voluntad filosófica de hacer idéntico cristianismo y superstición (*AB*, I, 478). Pero Jacobi tiene una conciencia diferente: construir un liberalismo económico y político que acabe con el modelo feudal del imperio y del reino prusiano. Por eso Jacobi está realmente solo en la comprensión de su función histórica.[11] Su combate es apreciado parcialmente. Nadie comprende que su filosofía de la libertad y de la creencia es orgánica con un ideal de burguesía moderada, fisiócrata, de una burguesía que en su autolimitación tiene un componente ajeno al capitalismo, a saber: la ideología espiritualista como contrapeso a la teoría inmoderada de lucro.

Esta burguesía, que pretendía sólo una representación política, que no deseaba abolir la propiedad feudal sino alterar su estatuto jurídico, pero que no tenía conciencia de iniciar una lógica capitalista, esto es, fundada en la reproducción permanente e ilimitada del capital como única manera de super-

vivencia, esta burguesía, digo, esperaba triunfar en toda Europa continental una vez que el rey más poderoso la había llamado *de facto* al gobierno. El Estado francés se convierte entonces para Jacobi en la herramienta capaz de garantizar la ley de la libertad y de la seguridad de la propiedad. Por eso Jacobi nunca será pura y simplemente antirrevolucionario: «Con todo, no soy nada en menor medida que un antirrevolucionario. ¿Quiere una prueba de que pertenezco a los "engagés"?» (*AB*, II, 29) dice a Heyne, y le reenvía a sus ataques continuos contra el emperador. La parte estrictamente burguesa de la Revolución siempre fue del agrado de Jacobi y siempre se sintió contento de vivir una época donde la humanidad quedaba abierta al finalizar el Antiguo Régimen. En *AB*, II, 33, se nos dice con claridad el adjetivo con el que Jacobi desea caracterizarse: no es un reaccionario, sino un reformista. Todos estos ideales se le vinieron abajo en 1793. Cuando los acontecimientos de París se consoliden en una dirección radical, en su tendencia democrática y no meramente fisiócrata, y hagan emerger el componente social que encerraba la idea de voluntad general rousseauniana, Jacobi, reafirmado en sus denuncias contra la Revolución, no parará de acusar a esa razón —que antes él invocara— como el auténtico sujeto corrupto de la Revolución. La asociación de los defensores de la razón con los defensores de la Revolución implicará la asociación entre Kant y los líderes del París del Terror, lo que será de importancia decisiva para la crisis de la filosofía crítica a finales de siglo. Entonces empezará a considerarse la filosofía kantiana como una teoría que no podía cubrir las necesidades ideológicas de la época.[12] Curiosamente, a partir de 1790, la reacción leibniziano-wolffiana contra Kant arreciará hasta obtener una victoria pírrica: la leibnización de la filosofía transcendental que dará paso a una nueva filosofía, la que hoy se conoce como idealismo. La filosofía política reproducía la evolución de la filosofía teórica. Y aún debía reproducirla más. Ahora nos debe ocupar la evolución del pensamiento político de Jacobi a partir de la experiencia de la Revolución.

4. **Jacobi y la Revolución**

La toma de posición de Jacobi respecto de la Revolución Francesa es muy temprana. Al año siguiente del evento, y cuando aún todos los grandes pensadores alemanes están ex-

pectantes, Jacobi escribe una larga carta a Le Harpe, de radical importancia para descubrir los intereses y proyectos de la clase burguesa que representa Jacobi y la reflexión filosófica que ordena la conciencia a esos intereses.

Ante todo, causa sensación que una carta para atacar la Revolución sea ante todo una carta contra la filosofía kantiana. Ciertamente que Mirabeau había facilitado las cosas al hablar de que a partir del Gran Hecho la especie humana sería gobernada *par la seule raison*. La relación entre la *seule raison* y la *pure raison* es demasiado evidente. Pero el agudo olfato de Jacobi muestra prisas para poner de manifiesto el paralelismo. A Heyne le escribe empleando literalmente esa imagen:

> La filosofía especulativa parece tomar en la praxis el camino que ya tomó la teología especulativa, quiere trazar una paralela. Si llega a hacerlo, podremos pronto comprobar que el último engaño es más perjudicial que el primero. Estos pensamientos, que puedo contar con toda crudeza a un Heyne, apenas puedo confiarlos a otra persona [*AB*, II, 29].

La filosofía especulativa es el fundamento común de una praxis y de una teología; y de la misma manera que en la teología ha establecido un simulacro de Dios, en la praxis establecerá un simulacro de orden político consistente en el olvido de una apelación a la realidad plena de contenido que se ofrece a la intuición, condenando así al olvido no sólo el sentimiento del honor, de la libertad concreta y de Dios, sino ignorando también el contenido inmediato —la propiedad— de la situación personal material de cada uno de los miembros de la sociedad. La razón pura queda entonces plenamente libre para dirigir la política y bloqueada toda relación con el hombre social concreto, vale decir, con el burgués. Esta interpretación es inapelable desde la carta a Dohm de 4 de mayo de 1790 (*AB*, II, 26-27):

> «Desde ahora deberá gobernarlo todo una razón pura; ella nos moverá externamente, no internamente y en los hombres particulares»; esto es: no reconociendo individualidades concretas [cf. manifestaciones de Jacobi sobre Rousseau de *AB*, II, 70-71]. Carece de sentido, vistas las cosas desde aquí, la posibilidad de un pacto en el que los hombres particulares mantengan su situación social como a priori del mismo pacto: la razón sólo puede mostrar su soberanía declarando nula de

todo valor racional la realidad concreta y material, y proponiendo una ordenación social de nueva planta, esto es, revolucionaria: «El espíritu se retira inadvertidamente de lo particular a lo universal, toda relación contingente desaparece, se olvida; y sólo se alza el terrible contorno de una historia del hombre y del mundo universal» [I, 258].

Pero el paralelismo entre praxis y teología no es externo: sólo pque la filosofía especulativa rompió la verdadera religión, puede ahora pretender el gobierno de la razón pura. Porque la religión, tal y como ahora la concibe Jacobi en una etapa ulterior de autoconciencia, es la auténtica salvadora de la concreción, de la identidad personal y de su historia. Misticismo y liberalismo se dan aquí el beso de reconocimiento. Por eso la religión no puede ser dejada de lado en la ordenación de la realidad: «todo debe y puede ordenarse según la religión, y por ella ser llevado a la cosa pública» [*AB*, II, 30]. Y en esa línea de destrucción filosófica y especulativa de la religión, el papel de Kant es determinante y fundamental, porque ha llevado el deísmo tradicional un paso más allá: no sólo ha reducido la realidad de Dios a algunas notas racionales y muertas, sino que el propio Dios ha quedado sustituido por el ideal de la mera razón, por la razón sustancial e ideal.

Al manifestar las consecuencias políticas de este paso, Jacobi nos coloca delante de la interpretación auténtica del papel histórico del formalismo kantiano: el vacío de su noción de razón implica la puesta entre paréntesis de todo contenido real histórico como sospechoso de irracionalidad. No hay ninguna materia que sea esencial a la razón, no hay ningún contenido concreto que pueda sacralizarse como sustancialización de la razón. Toda realidad debe pasar por el tribunal de la razón, como todo orden político tiene que pasar por la nación soberana instituida en Asamblea Constituyente y representativa. El texto siguiente refleja un dolor real y sirve de trasunto efectivo de lo que antes era un enunciado puramente «filosófico» y teórico:

> Ahora bien, queremos ser felices ante todo, y odiamos esta razón insolente que no tiene corazón ni entrañas, que mezclándose con nuestros negocios, sólo puede proponernos sacrificios, y que nos ordena como si fuéramos para ella, mientras que ella está hecha para nosotros. ¿Se ha oído jamás que en tal individuo la razón se sirve del hombre? Al contrario, se ha dicho siempre que tal hombre se sirve o no se sirve de su razón [II, 517].

Una razón insolente porque se mezcla en nuestros negocios. Porque nos dice: respeta en tus negocios al hombre como fin en sí. Esta razón no tiene entrañas ni corazón porque nos propone el sacrificio de alcanzar la felicidad sin usar al hombre como medio, lo que significaría eliminar todo aquello en lo que el burgués pone su corazón. Insolente a fin de cuentas porque se niega a ser razón meramente utilitaria, a nuestro servicio, razón instrumental (razón como papel moneda, dice Jacobi en II, 540), y se atreve a ponerse a sí misma como fin que representa a toda voluntad humana. Y sin embargo, Jacobi jamás se pregunta: ¿cómo ese monstruo *contra natura* llega a tener eficacia, mueve masas y produce revoluciones? Jamás comprenderá que no es sino el movimiento objetivado de la voluntad de todo hombre aún no reconocido por esa materialidad concreta, por ese corazón y entrañas de la burguesía que encarna Jacobi. La insolencia de la razón que denuncia Jacobi apenas puede ocultar su verdadero rostro: es la insolencia de los hombres que exigen no ser medios por más tiempo al antojo de un poder individual, sea cual sea, y que tiene su concreción histórica en los movimientos revolucionarios franceses que luchan por la implantación de tasas generales de precios, frente a la libertad del precio del grano que quieren mantener los fisiócratas, en cuya posición el hambre del pueblo no es sino una variable económica que propicia mayores cultivos. La insolencia de la razón es, pues, la insolencia de los hombres, de la democracia social, del «sansculotismo». Al negar racionalidad esencial a la materia histórica concreta, esa razón concede siempre el derecho a transformar lo real y a preguntar por qué yo como hombre no soy reconocido como fin en sí dentro de esta situación material. Esa razón siempre me da derecho de insolencia. Hace sustancialmente racional sólo y exclusivamente al hombre que insolentemente pregunta y exige reconocimiento universalizable. Hace racional sólo al sujeto que exige reconocimiento como fin en sí. Jacobi lo sabe: esa razón sólo sabe definir «je ne sais pas quels droits de l'homme» (II, 522). Jacobi reconoce hasta qué punto la humanidad vivió un momento fundamental cuando fueron convocados los Estados Generales (II, 525), cuando la burguesía se disponía a salvar Francia bajo la autoridad de Luis, que por ese mero hecho se convierte en un rey justo y virtuoso, «père du peuple, fondateur de la liberté publique». Su trono era en esos momentos el de la humanidad triunfante, el de la majestad real. Jacobi se funde en

lágrimas ante el momento: ningún soberano en Europa habría dejado de seguir el ejemplo del monarca más poderoso del continente (II, 526). El modelo inglés, que tanto había soñado Voltaire y que sueña Jacobi, se extendería posibilitando todas las reformas económicas que vimos en el primer punto. Porque con Luis XVI triunfaría Necker y con éste todos los Neckers de las pequeñas cortes alemanas, entre ellos Jacobi. Se trata por tanto de una lucidez total: la razón pura los niega, Luis XVI los reconoce.

Pero los Estados Generales se declaran Asamblea Nacional y luego Constituyente. Es la revolución. Allí ciertamente hay muchos burgueses, pero son reconocidos sólo como hombres, igual que la mayoría del clero humilde y de los nobles liberales. Aquí está el cambio de valoración. Ya no hay lágrimas de alegría: «Ellos quieren hacerlo todo a partir de cero y se cuidan muy mucho de que no subsista nada entre el pasado y el porvenir» (II, 529). Es la crisis entonces de la propia concepción del derecho natural que defendiera contra Wieland, la crisis de la razón como directora del proceso, la inversión de los ideales burgueses hasta hacerse ideales de conservación. Un nuevo derecho natural debe imponerse. No del hombre en general, que potencia la insolencia, sino el que tenga en cuenta el hombre concreto, el individuo, el Yo. Esta noción de derecho natural es de una importancia decisiva para apreciar el giro que Fichte imprimirá a esta disciplina frente a Kant.

Ciertamente que en esta autocrítica de las posiciones de 1778-1786, Jacobi sigue atento para no responder únicamente con la ley del más fuerte y se muestra coherente en la firmeza con que rechaza esta alternativa (II, 521). No se trata de afirmar la individualidad mediante la mera fuerza, sino de que la razón no puede seguir siendo la fuente del derecho natural, sino el instinto y el deseo superior de la individualidad. El razonamiento por el que se construye el derecho desde el deseo como materialidad de la existencia humana es complicado y nebuloso, pero también fundamental para apreciar la posición filosófica final de Jacobi.

La premisa de toda la teoría es clara: el deseo es «el principio único de toda actividad, de toda perfectibilidad en el hombre» (II, 532). Dejando aparte que el deseo permite también determinar la condición humana como situada a medio camino entre el ser y el no ser, el bien y el mal, el rasgo que Jacobi quiere destacar es que en el hombre el deseo no puede

ser único ni puede desplegarse en varios deseos perfectamente coherentes. Es curiosamente prefichteano este pasaje, que por lo demás Fichte no pudo conocer:

> Si el hombre tuviera sólo un único deseo indivisible, su actividad ideal sería nula, viviría sin reflexión, no regresaría nunca a sí mismo, no tendría ninguna idea de lo que es él mismo en relación con las cosas; estaría completamente privado de sentido moral [II, 533].

Se hace aquí una deducción: puesto que el hombre tiene sentido moral, se supone que cumple los requisitos necesarios de posibilidad de la conciencia moral: la pluralidad del deseo. Porque si no hubiera choque de deseos no habría reflexión, ni actividad ideal —expresión tan querida por Fichte—, ni pensamiento acerca de la coherencia de los deseos como *mi obra*, como algo que yo hago.

> Si el hombre no tuviera varios deseos, si estos deseos no se encontraran nunca en oposición o en colisión entre ellos, sino que se sucedieran de tal manera que pudiera satisfacerlos a todos por igual, no haría sino seguir el curso de su existencia, y no tendría ninguna idea del bien y del mal como siendo el autor de ellos [II, 533].

De este momento de reflexión surge inevitablemente el proyecto de coherencia que está en la base de nuestra propia consideración como autores morales. Este proyecto de coherencia consiste en la unificación según un principio común, según una forma. Tenemos aquí de nuevo las viejas reflexiones sobre la relación entre pasión («deseo» en la terminología actual) y principio moral que ya vimos en *Allwill*, y que ahora se llama principio de unificación de los deseos. Ahora bien, como en *Allwill*, el principio seguía dependiendo de la razón, y como ésta se ha convertido en una cláusula innombrable, ese principio de unificación tiene que ser también un deseo: «el deseo absoluto del individuo» (II, 534) que expresa la esencia propia del mismo. Jacobi caracteriza esa esencia en términos de potencia (*puissance*). En sí misma, esta potencia o poder es inaprensible y tiene que verificarse en su despliegue, «en sus resultados en relación con otras potencias» (II, 534). La consecuencia fichteana de esa tesis es muy clara: ningún hombre se reconoce en su esencia sin reconocerse en sus relaciones con los otros, con el No-Yo. Esto ya lo sabíamos de hecho:

en Jacobi no hay sentimiento del Yo sin sentimiento del Tú (II, 534). Pero esta relación jugaba en el contexto de una teoría del amor y de la comunicación transparente, mientras que ahora se trata de una relación de poder y de competencia. Quede la relación amorosa para otros ámbitos: el del derecho natural es relación de poderes.

Así pues, el hombre se define en relación con lo que él no es. Ambas dimensiones tienen que darse sintéticamente reunidas en su conciencia: «Es pues imposible que tenga percepción de sus relaciones sin tener percepción o sentimiento de sí, igual que es imposible tener conocimiento de sí, sin percepción de las relaciones» (II, 536). La individualidad es entonces una síntesis de espontaneidad y de pasividad, de autonomía y de receptividad, de independencia y de dependencia, de naturaleza interna y de relaciones. Esta individualidad sintética es lo que Jacobi llama «naturaleza particular» del ser en cuestión (II, 536). Pero en el fondo, más allá de las palabras, esto significa: el sujeto del derecho natural auténtico es el individuo concreto y material, la naturaleza humana en concreto, radicalmente distinta de la humanidad abstracta kantiana y ante la que ésta tiene que rendirse, el deseo absoluto del individuo, la jerarquía de sus deseos, su potencia en relación con las otras potencias o poderes, esto es, con otros deseos absolutos.

Esta conclusión indica ante todo que el derecho natural es la legitimación de las acciones de los individuos que poseen una naturaleza particular material. Se presupone entonces que Jacobi aspira a definir un derecho natural concreto, vinculado a la historia y sus momentos. No pueden darse leyes que valgan para todo hombre, sino para cada individuo en particular. ¿Pero cuál puede ser el deseo absoluto de un individuo caracterizado como deseo desplegado en las relaciones con las cosas? Obviamente: «mantenerse y mejorar en su naturaleza particular» (II, 536). En este sentido, sus acciones estarán legitimadas, tendrá derecho a ellas con una condición que está implícita en lo dicho: si tiene naturaleza individual, si su esencia se ha reconocido en las relaciones sociales, si hay algún Tú que choque con su poder y potencia. Recuérdese la lucidez de Jacobi: quien no consuma en la sociedad burguesa es menos que una bestia. El momento de la sociedad burguesa en que nos encontramos con un Tú y le hacemos ver nuestro deseo, nuestra potencia, y en el que él nos reconoce como deseo absoluto, es el del mercado, el del consu-

mo. Pero obviamente, sólo si se es burgués se podrá desplegar en la sociedad el deseo absoluto de conservar y mejorar su naturaleza particular. Sólo él posee humanidad concreta porque sólo él tiene síntesis de actividad independiente y de relación de conocimiento con los demás. Por eso la base de toda naturaleza concreta material, su deseo primario, es conservarse; y con ello la base de toda ideología burguesa es desde ahora conservadora. «La conservación y la mejora de esta naturaleza particular es el objeto del deseo absoluto del individuo» (II, 536). Es grotesca esta tesis cuando se compara con el ideal de autonomía kantiano, que exige siempre la necesidad de estar en condiciones de universalizar cualquier deseo racional. La naturaleza concreta e histórica de los siervos, de los esclavos, de los asalariados, de los sans-culottes, ¿también provocaba en ellos el deseo de ser conservada y mejorada? ¿Mejorar a partir de esa naturaleza concreta? La inocencia del pensar es, cuando llegamos aquí, sencillamente diabólica. Ese autoengaño inocente es la característica peculiar del peor pensamiento burgués y del propio Jacobi. Pero vemos también que ese momento conservador de la burguesía, el que da entrada a su período estrictamente ideológico (caracterizado por una idea de derecho natural que en el fondo sólo es asumible por una parte de la sociedad), surge con Jacobi y precisamente al compás de los propios acontecimientos revolucionarios.

Antes hablamos de una condición para que un individuo concreto esté legitimado en la acción que persigue realizar su deseo absoluto: que su naturaleza concreta sea un todo viviente, un ser organizado. Derecho natural es aquél que tiene un individuo para actuar conforme a su naturaleza concreta organizada. Toda acción así caracterizada es «naturalmente legítima» (II, 537):

> Esta definición del derecho natural que le hace consistir en lo que la naturaleza enseña a todos los animales, esta definición que los filósofos modernos han rechazado con desprecio, es la única que presenta una idea del derecho verdaderamente universal y completamente exacta (II, 537).

La razón aquí no es sino el instrumento para servir a este deseo absoluto de conservar y mejorar. Como tal razón no posee deseo propio. No debe ser insolente. No puede mover al hombre: en sí mismo no tiene *puissance*. Hay por tanto

que romper con todas las viejas teorías del derecho, que «conceden a la razón una potencia legislativa y ejecutiva que no podría tener» (II, 540). La fuente de los derechos es el organismo individual, entendido como la síntesis entre nuestra esencia o deseo y las relaciones de reconocimiento, como naturaleza social concreta. La razón que juegue en esa naturaleza social concreta tiene que ser también una razón material y concreta. Sólo de esta manera se bloquea la posibilidad del uso revolucionario de la razón. Pero con ello se le impedía también a la razón su despliegue crítico, el único que le servía de motor para una ordenación de la realidad con pretensiones de universalidad. La Ilustración llegaba a su fin. El compromiso de la burguesía con ella quedaba disuelto. A partir de ahora vendrá el ataque más filosófico. La filosofía que acabará con esta Ilustración llevará una marca concreta: teocracia. Cuando el pensamiento racional se recupere y se levante con más fuerza aparentemente que nunca, cuando el idealismo de Schelling y de Hegel parezcan perfeccionar esta Ilustración y su razón, el hecho de que acaben construyendo una teocracia perfecta, nos fuerza a la pregunta de si realmente sirvieron a la Ilustración o a su reacción. Pero veamos cómo el pensamiento de Jacobi apunta a esa solución.

5. Europa en el caos: la reinterpretación de Edipo

La evolución del pensamiento político en Jacobi no consiste más que en subrayar algunos rasgos de su personalidad sólidamente asentados en actitudes rígidas y antiguas. En una imagen brillante, Jacobi había dicho que estaba contento porque la época había quedado abierta. Faltaba saber, añadía, si asistiríamos al final del antiguo período y el comienzo de uno nuevo o si se había caído en la profunda noche (*AB*, II, 33). La conclusión que señala y marca la evolución del pensamiento de Jacobi consiste en aceptar el segundo punto de la disyuntiva. Estamos en la noche de Europa. Es fácil comprender que la razón pura especulativa se alzará como el gran manto negro de una época de tinieblas. Así que en la misma medida en que Jacobi se desplaza hacia un pesimismo político que roza el escepticismo, recae y se concentra en un ataque renovado a la filosofía especulativa. Pero curiosamente ese abandono al pesimismo político es profundamente solidario con un refugiarse en el drama estrictamente personal, exis-

tencial, propio de la mística individualista y apolítica de *Allwill* y *Woldemar*, proyectos literarios que Jacobi recoge de nuevo justo en estas fechas. Así se explica que el ataque cada vez más concentrado a la filosofía de Kant se despliegue ahora precisamente en la continuación de estas dos novelas, reeditadas considerablemente ampliadas entre 1792 y 1794. Creo que este movimiento de Jacobi ha pasado excesivamente desapercibido para los críticos y que éste ha sido uno de los motivos que ha impedido valorar la influencia de estas novelas en la evolución filosófica de Fichte, lector atento de ambas. El resultado de esta nueva orientación es que la actitud dominante en *Woldemar*, ese escepticismo personal que se evoca ya al final de la pieza, ese mundo de apariencias tensas, cuasi histéricas, vacío de auténtica calma y de auténtica sustancia, agitado e hiperestésico, todo ese mundo de fantasmagoría se traslada al ámbito político generando una filosofía de la historia paralela. Esta transferencia del escepticismo personal al escepticismo histórico, tan terriblemente pesimista que no puede resolverse más que en una teocracia, de la misma manera que el errar psicológico de Woldemar sólo puede tener como salida del laberinto el Dios que es Tú y que proporciona fe y firmeza, esta transferencia se destaca ya en una carta a Forster, de abril de 1790:

> Dígale a Teresa que quien a sus treinta años escribió *Allwill* y *Woldemar*, difícilmente espera de los hombres más de lo que hay que esperar de ellos [*AB*, II, 37].

Pero precisamente de este mismo mes es la confesión de estar dominado por «la exigencia de aclararme de una vez y para siempre con la filosofía kantiana» (*AB*, II, 41), concebida en los términos de especulación práctica y teológica culpable, que ya vimos en la carta a Le Harpe. De ahí que el derecho natural y la religión[13] centren ahora su atención, como consecuencias inevitables de la filosofía especulativa. Pero sus ataques, de manera consecuente, van a dirigirse contra la propia base especulativa del criticismo, sobre todo contra su noción de *Erscheinung*, que Jacobi interpreta como realidad subjetiva e insustancial. Su instrumento crítico, del que también se puede derivar una filosofía de la historia diferente, será en el fondo una apelación al instinto como sensibilidad originaria y sustancial, precisamente frente a la sensibilidad aparencial y nihilista del fenómeno kantiano. En el capítulo que viene

expondremos con detenimiento esta teoría de los instintos. Ahora sólo nos interesa comprobar su incidencia sobre la filosofía de la historia.

Durante esta retirada en el escepticismo no se produce en modo alguno una pérdida de contacto con la realidad histórica y sus acontecimientos. Muy al contrario: a partir de una fecha muy cercana a la propia revolución, el seguimiento continuo de los acontecimientos se mantiene, aunque cambia de signo. Si bien antes la atención buscaba fundamentalmente síntomas que permitieran encaminar la historia hacia el triunfo de los ideales fisiócratas-burgueses, ahora la atención busca impaciente la menor señal que permita anunciar la restauración de una autoridad sagrada, la inauguración de un régimen de la providencia. Es preciso recordar que cuando Hamann comenta las reflexiones de Jacobi sobre el derecho natural en el contexto de su polémica con Wieland, su posición es radical: el único camino es una teocracia. Así que podemos suponer que esa opción al menos tenía cierto peso sobre Jacobi y, al aire de los acontecimientos, se fue imponiendo como necesaria. Pero, en aquel caos, ¿cómo afirmar la existencia de esa autoridad sagrada, si ésta no se presentaba con unos rasgos claros y peculiares?

La propia creencia en una providencia tenía la misma aplicación que la fe en el contexto de la dialéctica de la personalidad: aguzar el oído y la vista para interpretar a nuestro favor los acontecimientos y acabar realizando lo que al principio sólo era una mera palabra, una entrega programática. Pero la dialéctica de la historia tenía que seguir también a la de la personalidad en una característica ulterior: antes de la salida era preciso hundirse en la desesperación[14] de la comprensión de la historia como final sin salida, como noche oscura, como locura total. También la historia tiene que tener su muro y su puerta, su salto mortal y su no-saber.

Es obvio que esta desesperación, esta comprensión de la historia como territorio cerrado, como abismo, tiene su *motto* en la valoración de la Revolución Francesa y sus consecuencias. No sólo significa la pérdida de la paz interior para el burgués consolidado,[15] sino la pérdida de todo punto de referencia firme, de todo Sí y No claro y definido; es el hundimiento del mundo sólido y la emergencia de un mundo de sombras, que en la dialéctica de la personalidad era el terreno del ideal de independencia y la irrupción de la inseguridad y el caos. Hay una cierta contrapropaganda en esta va-

loración: se trata de invertir la propia ideología básica de la revolución, que se presentaba como la meta y el final de la historia humana, el alba de una nueva y feliz humanidad. Una constitución política basada en la razón era para Rousseau y Kant el fin final del hombre. Esta metafísica del progreso es trivialmente invertida por Jacobi: «si esta es la meta de la humanidad, la humanidad es para mí asco y horror» (*AB*, II, 99). Es la conclusión de *Woldemar*, sólo que ampliada desde el sujeto a la especie humana.

No hay que tomarse a la ligera estas palabras: es la propia humanidad, como valor central del antropocentrismo ilustrado, lo que tiene que ponerse en cuestión. Una teocracia, inevitablemente, tiene que integrar algún razonamiento que permita concluir que una instancia transcendente usa a la humanidad como instrumento de sus planes, sin reconocerle su carácter de fin final. Ese asco teórico ante la humanidad se concreta cuando los franceses llegan a Renania, el 29 de septiembre de 1792 (cf. a Herder, 23 oct. *AB*, II, 112), y empiezan a instaurar medidas democratizadoras: un consejo provincial, un consulado, una Asamblea Nacional en Aachen, etc. (*AB*, II, 120), que privan a Jacobi no de su estatus político privilegiado, pero sí de poder intervenir en los acontecimientos. Cuando pensamos en Jacobi, con su necesidad de meditar en la trastienda y de preparar diplomáticamente cada uno de sus movimientos, en una asamblea de ciudadanos libres, podemos entender perfectamente su actitud, reflejada en este comentario:

> No veo ningún camino ni delante ni detrás. Hay un silencio en mi alma, un no-saber que debo pensar por todos lados [*AB*, II, 118].

Es preciso, desde luego, analizar perfectamente este texto a la luz de lo dicho. Se trata de poner referentes a las expresiones espaciales: Jacobi no ve camino histórico hacia atrás, hacia la salida autoritaria simple de la monarquía del Antiguo Régimen, o hacia la perpetuación de la monarquía imperial en Alemania, porque no hay en ellas posibilidad de que la ideología y los intereses burgueses adquieran ningún tipo de relevancia, ya que unos y otra se entregarían a las manos de la aristocracia o de la Iglesia. El momento de la revolución, el camino hacia adelante es el asco, la ruina de la individualidad concreta, vale decir, del propio estatus que aporta

la burguesía a ese momento histórico. De cualquiera de las maneras, los ideales liberales-fisiócratas, los únicos que Jacobi conoce y defiende, no encuentran el camino de imponer su ideal de autoridad monárquica representativa, tal y como lo consiguió Inglaterra. Así las cosas y en un ejercicio de obviedad, Jacobi se reconoce impotente para imponer una solución favorable al despliegue de sus puntos de vista. Curiosamente tenemos aquí un caso paralelo al problema existencial de Jacobi en la década de los setenta: su impotencia para resolver un conflicto pasional y su lucha de inclinaciones, le encamina hacia una solución fundada en la apelación a una fe reconocida negativamente como no-saber. También aquí el uso de las categorías existenciales se amplía hasta convertirse en categorías históricas. Pero en todo caso el esquema de su pensamiento es el mismo: la impotencia para el control racional de pasiones o de intereses existenciales y personales en un caso, históricos y sociales en otro. La historia es también una naturaleza opaca, con la que no puede haber avenencia ni síntesis inmediata, sin que preceda el momento de la sacralización de su ámbito como terreno en el que se despliega la providencia.

El paralelismo entre las dos épocas y las dos soluciones es más amplio aún: igual que Jacobi veía en la moral de *Allwill* el cumplimiento del materialismo o del naturalismo, ahora también se reconoce a la revolución como la culminación del materialismo, de la reducción del concepto de hombre al de animalidad, del espíritu a carne (cf. *AB*, II, 169). Esa impotencia común y general, que sólo aparentemente es negativa, espera su momento para producir una opción positiva, que también en el caso de la historia viene anunciada como milagro, exactamente lo que reclamaba Jacobi para comprender la fe. El problema entonces es que esa opción positiva necesariamente será mística. Hasta qué punto esta opción va a ser la base de la filosofía de la historia de autores reputados, de racionalistas, como Hegel, es algo que sólo se puede plantear aquí como interrogante. Por lo que hace a Jacobi, la cosa no ofrece mucha discusión. En una carta a Pestalozzi, en 1794, que es extraordinariamente importante para el inicio del pensamiento de una auténtica teocracia, y para dar razones del auténtico y profundo sentido del no-Saber de Jacobi aplicado a la historia, se nos dice:

> Es universalmente conocida la contestación a la pregunta: ¿cuál es la primera necesidad para llevar adelante una guerra? Dinero. ¿Y la segunda? Más dinero. ¿Y la tercera? Todavía más dinero. Así, creo yo, se puede contestar a la pregunta: ¿cuál es la primera necesidad de que un orden social vaya por el buen camino público y doméstico? Una religión positiva, una revelación histórica. ¿Y la segunda? Eso mismo. ¿Y la tercera? Igual. Pues todo en el hombre descansa sobre la palabra y la confianza, sobre esto: que el Sí sea Sí y el No sea No *por encima de todo juicio propio* y a cualquier riesgo. Tal Sí y No inquebrantables no son posibles sin la más firme creencia en una providencia y en un gobierno divino: tengo que estar convencido de que sólo tengo que cumplir mi deber y que un ser superior llevará todo lo demás hacia lo mejor, pero sin mí. ¿Cómo llegamos a tal convicción? Ni la experiencia cotidiana, ni su historia puede ayudarnos aquí; sino que necesitamos antes bien de un contramedio frente a toda experiencia cotidiana, frente a su historia y la filosofía que resulta de ello. Entre nosotros ha servido para esto hasta ahora la Biblia, y no veo qué debamos poner en su lugar si ésta pierde su consideración como libro de historia divina. Este pensamiento me deprime extraordinariamente, me amarga la vida. Desde hace tiempo no veo en la humanidad ningún consejo, y hago votos por el día más joven [*N*, I, 176 y ss.].

Analicemos brevemente el fragmento. Su problema es simple. Hasta ahora ha sido posible una teocracia porque ha habido un texto sagrado. Pero ya no hay posibilidad de que la Biblia funcione como texto sagrado y legitimador de una teocracia, de un gobierno de la sociedad civil dominado por una religión. En la valoración negativa de la Biblia, como texto que hable directamente al hombre actual, está la gran, la infinita distancia entre Hamann y el renano. Que la sociedad civil descanse sobre una religión significa básicamente dotar a esta sociedad de una instancia de reconciliación con la propia realidad, sea ésta la que sea. Mas esto sólo es posible si se reconoce que esa propia realidad es necesaria. Reconciliarse con ella es darle un Sí o un No, para cuyo juicio no utilizamos como decisivo y fundamental nuestro propio juicio subjetivo. Afirmar o negar la realidad es entonces reconocer la instancia superior que nos comunica nuestros deberes. ¿Dónde reconocemos esta instancia? ¿Cómo surge y se consolida esta fe en la existencia de una providencia? El Jacobi hombre encuentra el acceso a esta fe en la revelación interior. Pero sabe

que esta revelación nunca adquiere la dimensión objetiva suficiente para ordenar una sociedad civil, ni puede universalizarse, ya que depende de una relación intransferible de un Yo y un Tú. Si la Biblia no puede invocarse ya como texto sagrado, si la revelación interna no puede universalizarse, ¿dónde obtener el texto sagrado que fundamente la fe en una providencia? Es fácil reconocer que Jacobi no ve entonces consejo alguno en la humanidad: desde ahí surge el no-saber y desde ahí la esperanza de milagro como única salida salvadora. Pero desde este planteamiento entendemos perfectamente la misión que tiene que cumplir la filosofía idealista, incluido Hegel, a partir de la polémica del ateísmo: sustituir de alguna manera el texto sagrado, escribir ella misma el texto sagrado ahora llamado ciencia (*Wissenschaft*), para fundar algún tipo de teocracia, esto es, de ordenación providencial de la sociedad civil. La presentación idealista de la identidad entre providencia y racionalidad no puede esconder entonces el hecho básico: la búsqueda de una reconciliación con el curso histórico, la huida decidida ante un no-saber impotente.

A partir de este 1792 se inicia el momento de la desesperación. Se está a punto de sufrir «lo que ya una vez se sufrió de los godos, de los hunos, de los vándalos» (*N*, I, 164). La idea de una Santa Alianza está muy en germen, aunque desde luego esbozada. Es factible en la realidad, pero hay pocas esperanzas de que represente algo distinto a la reacción pura y dura, y de que emplee los principios de la sabiduría, esto es, de la fisiocracia liberal (*N*, I, 164). El curso de la historia es errático.[16] Para simbolizarlo servirán a Jacobi dos figuras literarias de riqueza prodigiosa. Europa es rey Lear, Europa es el ciego Edipo pagando su crimen, que mira hacia su futuro invisible (*AB*, II, 85), el futuro invisible que imaginan los ciegos. Estas figuras se examinan en un importante ensayo que aparece en *Die Horen*, en 1795, y que sirvió de fuente a Schelling para sus citas de Jacobi en las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*.

Europa es rey Lear en la misma medida en que Luis XVI lo es. No hay aquí piedad ni para una ni para el otro. Cuando rey Lear pretende ser acogido por sus hijas bajo el recuerdo hiriente de que «Yo os lo di todo», obtiene la respuesta cruel de que «era ya el tiempo colmado de que nos lo dieras» (I, 257), de la misma manera que cuando Luis XVI recuerda que él dio la oportunidad de reunir los Estados Generales, recibe la contestación implícita de que incluso los convocó

tarde y a regañadientes. Aquí escribe el fisiócrata que ha pedido al rey reformas a tiempo y no a destiempo, cuando ya los herederos han dejado de amarle. Y cuando Jacobi cita el siguiente pasaje: «Dejadle ir —gritaron las hijas—. No hay quien lo entienda. Es culpa suya no tener paz alguna; tiene que sentir las consecuencias de su locura» (I, 2-57), ¿quién no oirá en esta acusación una alusión velada a la política absolutamente incomprensible de Luis XVI, incapaz de atraerse siquiera el favor del partido aristocrático de la Asamblea Nacional, perdido en infinidad de traiciones suicidas y de amenazas dirigidas a los únicos que podían ser sus salvadores, los girondinos? Asistimos aquí entonces a una locura consecuencia de una culpa. El errar de Europa es culpable. En Lear estamos ante una proclama de la inexistencia de la inocencia. Y es fácil adivinar cuál es la culpa: la no instauración de la reforma constitucional liberal-fisiócrata.

Edipo es otra cosa. La culpa era suya, pero también objetivamente del destino. En todo caso es la culpa de la inconsciencia. Y sin embargo, el Edipo de Jacobi es el que avanza hacia Colonos. El motivo con el que se inicia el breve análisis es común al de Lear:

> ¿Dónde queda la inocencia? ¿Dónde el esfuerzo irrenunciable a ser puro en cada palabra, en cada hecho?

Pero todo en la pieza apunta al momento en que Edipo hallará de nuevo, viejo y ciego, aquella inocencia perdida. Por eso lo que nos interesa en el análisis que Jacobi hace de Edipo es, fundamentalmente, la parábola del futuro de Europa que se encierra en sus páginas. Ha recibido de su padre la condena de huir y padecer (I, 263), pero su errar llega al final. Lear mira al pasado consumado y loco. Edipo mira al futuro ciego, pero con la firme certeza de que pagará la culpa, de que reencontrará su destino. Y sin embargo, algo subterráneo une a los dos héroes. Cuando Jacobi ve una representación de Lear con Reinhold, disputan sobre su veracidad. Reinhold cree que se trata de una blasfemia contra la humanidad. El ilustrado cree en la capacidad humana que toma bajo control la propia historia; por eso la locura no le parece sino fruto de la minoría de edad de la época. Pero para Jacobi es fiel reflejo de la historia humana. Y sin embargo, no sólo por la locura endémica del hombre, sino por otro motivo que pone a Lear en relación directa con Edipo, Jacobi dice:

> Lear fue siempre mi preferido entre las figuras de Shakespeare. Pero todavía no había captado y comprendido hasta qué punto en esta representación están los hombres, la naturaleza y el destino tan tenebrosos como son, y cómo un relámpago de la providencia ilumina por un momento la noche más terrible [*AB*, II, 186].

Lear es el momento central de la desesperación. Tras él sólo cabe vivir si, y sólo si, se espera el relámpago de la providencia divina. Esa vivencia, esa esperanza es la que mantiene el camino difícil del ciego Edipo. La noche oscura de Europa, de la posrevolución, de la que Luis XVI es el secreto culpable, es como la ceguera de Edipo, el caos de Lear. Pero un relámpago de la providencia iluminará la noche y la ceguera, realizando el milagro que Jacobi siempre llama «el día más nuevo». Pues bien, Edipo ciego busca el día nuevo y da testimonio de la búsqueda. Es un ejemplo vivo de esa fe, confianza y restauración de la convicción en la providencia:

> Firme aceptación, confianza sagrada, ¿dónde quedas?, si los Olímpicos no te hacen valer ya como guía del destino [I, 261].

Por eso Edipo es el que sigue su camino seguro de encontrar de nuevo el favor de los dioses, y simboliza la humanidad que Jacobi encarna, que considera la historia como un camino a ciegas guiado únicamente por la expectativa de reencontrar la ocasión de recomponer la situación tras la revolución. Edipo, por tanto, «tenía que dar testimonio de la palabra de los dioses» (I, 261). Mientras no se dé este testimonio —que restablecerá la creencia en la providencia— «sólo el azar domina el mundo» (I, 262), dice Yokastą. Pero no hay que olvidar que la actitud que domina la pieza es esencialmente pasiva: «Edipo se detiene. El ímpetu tiene que disiparse, investigando obstinadamente, para que todo se revele a todo, para que él muestre el más puro testimonio delante de su pueblo, delante de todos los dioses» (I, 262).

En una carta (*AB*, 87), Jacobi daba el mismo consejo para conquistar la sabiduría: guardarse sobre todo de las convulsiones impacientes que vuelven al hombre terrible. Edipo, frente a Lear, se ha convertido en sabio antes de que la naturaleza lo hiciera viejo. Está en condiciones de encontrar la palabra de Dios en el errático camino de su ceguera: él será capaz de mostrar que la culpa heredada puede superarse:

Dios, el que le golpea, lo elevará.
Dios, el justo, le recompensará.

(I, 263)

Es fácil descubrir aquí entre líneas el mismo milagro del cristianismo: la resurrección que Jacobi invocaba como central en la fe cristiana, como núcleo auténtico del bautismo. La historia resucitará del caos. Pero el texto es también un ejemplo claro de la base de la nueva teocracia: la providencia lleva siempre a lo mejor sin la colaboración del sujeto humano; es más: exigiéndole dolor, condenándole al dolor. Jacobi subraya así los aspectos inconscientes de Edipo: sus caminos son *Unbekannte*, él es *unwissend*, etc. Frente a estos adjetivos, hay que destacar los aspectos omnividentes de la divinidad (I, 263). Pero Edipo se deja llevar confiado: ese es su mérito y su fortaleza. De eso testifica: de confianza y de fe. Y al final, cuando llega a Colonos de la mano de Antígona, dice:

> Ahora sé que ningún azar me llevó, que no he llegado aquí sin la mano de Dios [I, 264].

El comentario de Jacobi lleno de esplendor, se aplica perfectamente a la historia:

> Aquí estaba el final de su errar para él, el último despliegue de su maravilloso destino; la maldición que le había alcanzado debía transformarse en salvación y victoria: estaba en la meta [I, 264].

Otra vez la historia cerrada: pero ahora como historia sagrada, ordenación bendecida por la providencia previsora, historia que aflora ante todos con el rasgo definitivo del gobierno divino, de una teocracia. La escena, como en Lear, está simbólicamente dominada también por el relampagueo propio de la presencia milagrosa y alumbradora de Dios, esa luz instantánea que tiene que sobrecoger y alumbrar al mismo tiempo, y que sin embargo pasa furtiva, exigiendo la actitud atenta de la vigilia. Pero cuando aparece, «el ciego no necesita ya más guía» (I, 265). Al contrario: Jacobi propone el siguiente paso, el del triunfo del que sabe orientarse por el relámpago divino:

> Hijas mías, seguid las guías del padre. Ahora soy yo vuestro guía [*Führer*]. Avanzad hacia allí, hacia allí me impulsa Hermes, el guía de las sombras y las sacerdotisas de las sepulturas. Oh, dónde estabas, dónde estabas antes, tú, luz de los ojos ciegos que ahora en la muerte ilumina mi cuerpo.

Son dos formas de entender la evolución y la orientación en la historia, ésta la de Jacobi y la de Kant. La razón propone su propio foco, su propio punto final, su propio criterio de juicio, su objetivo. Cada vez que la voluntad lo acepta ejerce la crítica de la realidad y destaca aquel aspecto concreto y material que permite avanzar hasta el ideal. Este es el que orienta la voluntad tensa en el ejercicio de superar las contradicciones de lo real, que siempre son síntoma y reflejo de un uso inconsciente o no asumido de las instancias racionales. Esta acción es constante, provoca la atención y el estudio ordenado de lo real, ejerce su lucidez sobre los diferentes agentes enfrentados en la acción histórica y permite que el hombre cree ámbitos de dominio de su propia realidad histórica, que exigen llevar aún más adelante el proyecto racional de síntesis entre ordenamiento social y personal. Este es el espíritu de Kant. Jacobi niega esta forma de orientarse en la historia. Sin los ojos de la razón, sin el ideal, sin el estudio de la historia y de los agentes históricos, con una representación metafísica de los mismos en términos especulativos y abstractos (son materialistas, naturalistas, deístas, etc.), sin la tensión de la voluntad y la inteligencia que se saben las únicas fuerzas progresistas en la historia, el hombre posee, según Jacobi, un elemental sentido crítico, que consiste en una negatividad total que sólo encubre la imposibilidad de reconciliación total de su deseo con lo real y que le entrega a una impotencia respecto del dominio de los resortes de la realidad, que podrían permitir la intervención en relación con sus problemas reales. Entonces su situación es la del ciego expectante de una luz divina que le permita decir: «Ahora soy yo el que guía». Mientras tanto mantiene sólo su instinto ciego de conservar lo que es, como veremos. Pero la versión auténtica de la situación es relativamente diferente: mantenerse en su concreción, en aquello que configura su realidad burguesa, significa de hecho mantenerse en la situación de preeminencia social que, por sí sola, le dará su opción cuando el momento revolucionario pase y las energías cansadas y agotadas de la voluntad libre, pero sin base material y sin la

inteligencia, le entreguen el testigo de la historia. Esa situación de preeminencia social que busca conservarse pacientemente hasta el momento oportuno, es la que condiciona de hecho la posibilidad de decir «Ich bin jetzt der Führer». Agazaparse y resistir, siempre dispuesto a usar cualquier relámpago divino: esa es la estrategia histórica real que Jacobi describe poéticamente como el camino de Edipo.

6. **Hacia el día más joven**[17]

Usar cualquier relampagueo para reconducir la situación. Esa es la voluntad de Jacobi en todos los años que van desde 1794 hasta su muerte. Ante todo exigiendo combatividad a sus correligionarios franceses, Necker ante todo (cf. a Necker, mayo de 1793). Luego rechazando toda ilusión acerca de la república (cf. junio de 1797 a Fürstenberg). Obviamente, la primera señal en la noche fue Termidor. Jacobi lo valorará de la siguiente manera:

> Habrá que ver si la paz que nos llega es La paz. Desde hace dos años se ha hecho más de una. En cuanto a Francia no creo como usted en la alternativa monarquía y explosiones violentas. Si se hace la paz general, el orden se establecerá poco a poco en Francia, puesto que la mayoría lo desea en el fondo de su alma y no quiere en modo alguno revoluciones. Es el enfriamiento de la revolución lo que ha permitido todo lo que en Francia viene sucediendo desde hace un año. Ejemplo único en la historia y en cierto sentido fuera de la historia: el caos replegándose sobre sí mismo para organizarse. Reflexionando sobre este suceso único se llega a una multitud de reflexiones nuevas, tanto sobre el pasado como sobre el porvenir. Es el espíritu quien hace la materia y no la materia la que hace al espíritu. En todo estado de cosas hay un principio, una razón relativa que lo somete todo, al principio destruyendo y luego reconstruyendo. [...] Al virtuosismo de los franceses era preciso oponer el genio de las virtudes; a la razón en delirio, la sana razón; a la superstición del ateísmo, la religión sin superstición; en fin, la verdad al error y no todos los errores al error mezclado con la verdad [junio 1797 a Fürstenberg].

El énfasis de esta nota no hay que ponerlo en «la multitud de reflexiones nuevas tanto sobre el pasado como sobre el porvenir». En efecto, Jacobi no cree en una ruina de la re-

volución desde el exterior, sencillamente porque no ve en las potencias de la época las fuerzas espirituales efectivas y operativas para esa reconstrucción política satisfactoria que en el fondo es la propia restauración monárquica teocrática sin la ordenación feudal-eclesiástica, esto es, incluyendo los principios liberales fisiócratas y una crítica de todo tipo de religión positiva, la cual, de hecho, siempre acaba proporcionando las bases para la intervención de la institución eclesiástica en la historia secular. Por tanto, la reflexión que mira al exterior sigue apreciando la historia como un callejón sin salida. Lo que realmente ha cambiado es la propia situación francesa: la gran mayoría no quiere en absoluto revoluciones. La mayoría aparece por primera vez como fuerza histórica aliada de la burguesía fisiocrática que hasta ahora se había sostenido como grupo de opinión cercano al soberano e influyente sobre la opinión pública. Ahora es grupo de apoyo para la política restauracionista. Esa gran y buena mayoría —que en Francia ya ha comprado las tierras de la Iglesia y de buena parte de la nobleza— es antirrevolucionaria, una vez que la revolución se ha podrido. Esta enseñanza histórica es de especial importancia dentro del archivo de las capas sociales dominantes de la historia moderna y justo por eso la estrategia de Jacobi será elevada a conciencia de clase: ante la revolución, ante cualquier tipo de revolución, lo mejor es esperar y dejar que la situación se pudra. Las clases dominantes han ejercitado este saber con astucia, si bien no con aplomo. En todo caso, los márgenes de tiempo que la historia precisó para darle razón a Jacobi han ido disminuyendo hasta el mínimo de mayo de 1968, en el que ya resultó una obviedad que tan sólo eran necesarios varios días para imponer el orden. Ese *effroi* de la revolución será ahora una ley histórica: es el caos replegándose sobre sí mismo para organizarse, la emergencia visible de un espíritu desde una situación material degradada. Frente a esto el rey es lo de menos: la cuestión es la ideología, la forma ideológica que impondrá Termidor: la esperanza de que el destino del mundo está confiado a una fuerza salvadora trascendente, ordenadora, que hace del caos orden, que crea un mundo nuevo de la nada en que lo dejó la razón «de los filósofos puritanos de la Asamblea Nacional» (*N*, I, 124).

Invoquemos otro testimonio: la carta a su hijo del 3 de abril de 1799, por lo demás entrañable y significativa del tranquilo autorreconocimiento que obtuvo de sí Jacobi y que sin

duda constituye su mejor mérito, el que más le honra: luchar contra la propia naturaleza y su propia situación hasta conseguir un cierto equilibrio. Pero esta carta testimonia también el despertar de lo real auténtico, la vivencia de que el relámpago divino a veces puede presentarse en cualquier momento. En 1797, dice, si no hubiera aparecido el terrible 18 Fructidor, estaba dispuesto a hacerse francés. Si Termidor hubiera significado una reordenación interna y no el despertar renovado del terror de la guerra, «no era para mí moralmente imposible y no me parecía más duro que la muerte incluso llegar a ser un republicano» (*AB*, II, 268). Esto es así porque antes del Fructidor, «el orden, la legalidad, la moralidad y la religión parecían resucitar y parecían hacerse valer con una fuerza imponente» (íd.). El tiempo en que se escribe la carta es radicalmente distinto: «una nueva, grande, universal agitación se prepara». En vigor sigue un idea: la gran mayoría. La situación, cree Jacobi, merece el desprecio y el odio de treinta millones de hombres con el corazón y con su alma entera.

A partir de aquí, la figura de Napoleón centra toda la atención y, naturalmente, todas las críticas de Jacobi. Y con esto dos ideas nuevas: la gran mayoría cristalizará en una restauración de los Borbones, y Napoleón sólo puede ser contrarrestado por un poderoso Estado alemán vehiculado desde Baviera. Así, en 1804, a raíz de un suceso en Francia, dice Jacobi:

> Debes saber lo que pienso de los más recientes sucesos de Francia. Por el momento estoy completamente convencido de que no ha existido ninguna conspiración formal. [...] Napoleón sabía ya hace tiempo que, si los Borbones pudieran presentarse sólo un momento, la nación entera se pondría de su lado. Recordarás lo que te dije hace ya dos años. Desde entonces, el descontento de la nación, la vergüenza de su Estado ha crecido y en la misma medida el desprecio a Napoleón por esta vergüenza. También los Borbones y sus partidarios saben lo que sucede en los ánimos. Él se lo dice a sí mismo todos los días y teme sus ataques, a los que sólo debe llegar en su ayuda el momento propicio. Él ve claro que tiene que emplear cada día más fuerza y que no tiene a nadie para mantenerse. Él mismo se ha construido, de acuerdo con esta necesidad, una conspiración aparente, como se demuestra suficientemente desde los propios informes franceses [Dohm, *AB*, II, 350].

Este parece ser ahora el momento del relampagueo divino, el momento propicio, ese día que «ya se anuncia en las cosas oscuras» (*AB*, II, 397): el día en que Napoleón se mostrará como una herramienta del hado, en el que el emperador pagará su soberbia de «considerarse fuera del círculo de la humanidad» (*AB*, II, 397). Pero este momento se asocia ahora, siempre desde una hermenéutica cristiana de la historia, con el de la resurrección de Alemania:

> «Una vez morimos como pueblo desamparado. Pero veo también una buena cantidad de auténticos espíritus alemanes, que transportarán más allá el germen de la libertad ciertamente indestructible y surgirá y florecerá todavía un nuevo género de arte alemán. Alemania no morirá. Tengo esperanzas fundadas sobre la observación precisa, sobre los hechos y sobre la experiencia [*Ibid.*].

Ese fondo filosófico, esa fuerza ideológica del pueblo alemán, ese espíritu alemán, que hace que Napoleón desconfíe de todo sabio alemán que no sea matemático o físico (*AB*, II, 417), ese ideal de *Bildung* que se resiste a perder su identidad, ese es el gran resorte del nacionalismo alemán hasta Thomas Mann. Jacobi, como es obvio, proyecta sus propias convicciones en «lo alemán» y aplica también sus viejas categorías a Napoleón: él quiere construir la gran Babel positivista. Frente al mismo intento, la misma receta: religión personal, mística de la libertad personal, pero ahora elevadas a rasgos típicos del espíritu alemán, a rasgos del espíritu nacional (*AB*, II, 385).

Frente a ello Napoleón queda caracterizado perfectamente como el detractor de todas las ideologías (a Klinger, junio 1803, *AB*, II, 334-335), como el impulsor del espíritu positivista (a C.V., *AB*, II, 380, de 1806). Curiosamente, positivismo y nacionalismo místico serán las dos instancias fundamentales que reagrupen y ordenen las diferentes clases dominantes, los diferentes proyectos posrevolucionarios de Francia y Alemania respectivamente.

Jacobi, desde luego, respiró cuando todo indicaba que apuntaba una restauración de los Borbones, que de hecho propiciaba una solución no imperialista para Francia —pues en cierta medida esa restauración sólo triunfaría con el apoyo de Austria y Prusia—. La mayoría del pueblo francés, ordenado bajo un rey Borbón relativamente teocrático, no sería un enemigo del pueblo alemán, pues necesitaría de él para

imponerse en el interior, frente a las facciones republicanas. Así lo estimaba Jacobi en lo que llamó la convicción más completa de su vida:

> No hay en mí convicción más completa y más íntima que ésta: que los hombres que han operado la disolución de la Cámara de 1815 y han obtenido la ordenanza de 5 de septiembre de 1816, han merecido [dominar] no solamente Francia sino Europa entera. Si la humanidad, la razón y la justicia ganan la carrera, se lo deberemos a Francia, a esta mayoría de la nación que llamaré aquí, falto de un témino mejor, el «Royer Collard». Siempre conté con esta mayoría francesa, y no habría querido que se hiciera de ella lo que la mayoría de mi nación deseaba.
>
> No puedo imaginarme, querido amigo, que no seáis en el fondo de la misma opinión que Platón en su admirable diálogo *El político*, a saber: que una monarquía absoluta, para llegar a ser legítima, supone un soberano no solamente superior por naturaleza a su rebaño, sino un soberano superior a sus súbditos en un sentido diferente, esto es, de una manera divina [*AB*, II, 483].

Los sueños de teocracia parecían cumplirse. Quedaba por dilucidar qué modelo llegaría a imponerse en el centro de Europa: abandonada por el momento la posibilidad de que Francia se erigiera en imperio, quedaba por saber cuál de las dos potencias centroeuropeas (Austria o Prusia) se alzaba con la hegemonía imperial. Pero en todo caso, hegemonía basada en algún modelo teocrático. El último Fichte y Hegel trabajaban hacia esa teoría del imperio que además fuera teocrático y alemán. Jacobi, apegado a una forma agraria de propiedad y a una burguesía comerciante, no podía fijar los caracteres concretos de ese Estado. Sólo alguien mucho más atento a los problemas de la moderna sociedad europea, como Hegel, podía hacerlo. Pero todos coinciden en que lo que se ha llamado burguesía —y que en realidad es una alianza de poderes políticos, económicos e ideológicos de muy diversa índole— necesitaba el imperio como forma de asentamiento y despliegue de su influencia y dominio. El único elemento que no era orgánico con esta salida era ese individualismo místico y moralizante de Jacobi, que encerraba su secreto momento de autoritarismo, pero que hacía impensable una ordenación social efectiva a no ser ese democratismo aparente que hace a todos iguales bajo la sombra del monarca teocrático, demasiado escuálido para proponer una creencia providencialista objetiva

(que Jacobi sin embargo esbozó, *N*, I, 269-271). Esta creencia tenía que integrar una reordenación de la noción de razón y una reconstrucción de la propia visión de la historia desde el punto de vista del destino del pueblo alemán y no desde el punto de vista limitado del espíritu subjetivo y privado del individualismo místico. Hegel aquí es el culminador del proyecto de Jacobi y, en este sentido, el más grande representante de los ideales de los grupos dominantes alemanes, si bien al servicio de una de las posibilidades nacionalistas: la prusiana. Una vez, C. Treumann escribió a Jacobi la siguiente carta:

> La lectura de vuestra obra me ha persuadido más todavía de que sois el hombre que puede hacer útil la filosofía. Vuestra Alemania puede ser todavía salvada, puede serlo. Aunque se la considera fría, a mí me parece que su calor es solitario e interno, que fermenta más allá y que bulle sin fuego; desde siempre ha tenido un gran poder sobre las ideas metafísicas. Los seres metafísicos toman en su cabeza consistencia y cuerpo. ¡Qué más noble empleo de las luces que revelar el ser real que existe en ellas y que los otros ignoran! Esa es vuestra verdadera vocación. Cuanto más corrupto está el siglo, cuanto más engañosas y falsas son sus luces, cuanto más depravadas y envilecidas están las almas, más debe elevarse la vuestra, más debe inflamarse. Usted debe colocar el fanal que señala el puerto en medio de las tempestades [*AB*, II, 231-232].

Hay que concluir que esta carta acertaba en la realidad: Jacobi señaló hacia el puerto en el que tenían que refugiarse ideológicamente los Estados salidos de la Revolución Francesa. Como Moisés, no estaba destinado a construir el templo del nuevo Estado, pero transportó el misterio del Arca de la Alianza en una época de peregrinaje y de desierto para su propia clase.[18]

NOTAS

1. La monografía de Levy-Brühl sigue siendo la única en francés íntegramente dedicada al pensamiento de Jacobi (*La philosophie de Jacobi*, París, Alcan, 1984), y aunque anticuada en sus fuentes y en muchos de sus comentarios, sigue teniendo observaciones agudas y desde luego ofrece una imagen ponderada de Jacobi. Para sus ideas económicas y políticas, cf. el punto 3 del capítulo IV (pp. 125 y ss.), donde se pasa revista a las influencias de Quesnay y Adam Smith, de Ferguson y Montesquieu, a la polémica con Wieland, así como a la incidencia de la Revolución Francesa en su pensamiento. Para los temas políticos, cf. Verra, *op. cit*, pp. 26-27, que se centra en las posiciones políticas de 1779-1782.

2. En su escrito político más comprometido, *Über Recht und Gewalt*, comienza citando a Aristóteles, *Política*, lib. IV, cap. XII, justo en el paso en que se dice: «qui legem praesse vult, is velle videtur Deum ac leges imperare» (VI, 421).

3. «Das Interesses der produktiven Clase das wahre Interesse des Staates ist» (VI, 353).

4. Así dice Jacobi: «Con la elevación del precio se limita el consumo y se obliga a todo el mundo más o menos, pero en particular a las clases bajas del pueblo, al ahorro y a la buena economía» (VI, 376).

5. Montesquieu es ciertamente el pensador político que más incidencia tiene sobre Jacobi. Cf. II, 432, donde se le celebra como el gran promotor de la Ilustración, puesto que ha aumentado considerablemente la suma de los conceptos evidentes. Aquí se llama a su obra una de la más «ricas, profundas, elevadas y nobles producciones del espíritu humano». Compara su obra con la metafísica de Aristóteles, que contiene la fuente de toda verdad, y tiene como objeto el medio originario del conocimiento; «la obra de Montesquieu nos debe enseñar los principios y causas de la posibilidad de todas las sociedades, de todos los vínculos humanos en sus diversas formas; por tanto, la perfección de todo género de leyes humanas» (VI, 447). Cf. sobre Montesquieu y el tema de la propiedad, II, 432. Ferguson es sin duda otra influencia fundamental, cf. II, 353.

6. «El alma del artículo de Wieland es aquel concepto de necesidad natural o el de un derecho de la naturaleza de las cosas y de la necesidad» (VI, 439).

7. Para Necker y su política, cf. la carta del 14 de enero de 1788, (*AB*, I, 440-441): «Donde la constitución entera está corrompida, todas las partes están corruptas también. Nosotros tenemos la enfermedad moral de los nervios, los miembros se nos caen del cuerpo. [...] Cómo sería posible un cambio hacia lo mejor, lo vemos en los ensayos que se hacen ahora en Francia. La seguridad, el sentimiento del honor y religión, resurgirían de nuevo no porque se nos excluya a todos de la administración estatal, sino porque tomemos

cada vez más parte en ella por una mejor organización del Estado» (442). En este momento, antes de la revolución, Jacobi cree que se ventila la gran ocasión, y se dispone a jugar en cierta medida en la política: cf. a Le Sage, 30 de enero de 1788: «Depende de mí más que nunca en esta hora jugar un papel en los asuntos públicos de Alemania, pero estoy muy decidido a no sacrificar mis gustos más queridos por una ambición que no tengo». Cuando se suceden los acontecimientos, Jacobi no para de ensalzar la figura de Necker: cf. octubre de 1789, *AB*, II, 5 y 6: «Ahora que la sanción real y el veto de suspensión se ha establecido [...] tengo la esperanza de que se deje domar el espíritu de confusión de la Asamblea Nacional. Necker ha demostrado desde años una constitución bajo tantas circunstancias cambiantes como sólo es capaz de dar un alma de primera magnitud. Él sabía desde hacía tiempo lo que nosotros hemos sabido después, con qué clase de rey y con qué obstáculos ha tenido que actuar. Estaba desde todos los ángulos tan solo como difícilmente lo haya podido estar un hombre». Al mismo Necker, en mayo de 1793 (*AB*, II, 129-134), cuando recibe las obras recientes de Necker, le dice: «Continuad señor iluminando Europa; elevaos sobre todo; me atrevo a conjuraros en nombre de la humanidad desolada, a poner en su día más grande todo lo que ha contribuido a que Francia no haya podido llegar a ser libre y feliz, y a forzar a todos los Estados de Europa a llegar a serlo después de ella. [...] Pedimos a Necker, me atrevo a decir, exigimos a Necker que, renunciando en la crisis actual a los cansancios que no son más que estacionales, rompa todos los velos y ponga el proceso de la humanidad, que ha llegado a ser de alguna manera el suyo, en estado de ser juzgado».

8. «Jamás hubo un momento de esperanza más bello» (II, 524).

9. El 24 de noviembre de 1789 Jacobi escribe: «Las consecuencias desagradables de la paz de Westfalia aún no han aparecido a plena luz. [...] La constitución antes de la paz de Westfalia era también suficientemente mala, pero permitía mejoras; la presente sólo puede caer en el despotismo; entonces la causalidad de la razón pura se apoderará de la nuestra y el imperio milenario comenzará en Alemania. Ayer recibí una larga carta de La Harpe desde París. Allí se ve todo aún muy ambiguo. Me intereso de la manera más activa en aquellos asuntos y me arruino en revistas y periódicos». Desde siempre Jacobi se había opuesto a la figura del emperador. El 13.11.1786 dice en su carta (*AB*, I, 396-397): «Sólo estoy en desacuerdo con la alabanza del emperador. [...] Sé perfectamente que no le está permitido pintarlo de manera realista; pero decir de él que se muestra esforzado sin desaliento por dar a todos sus súbditos derechos de hombre y de ciudadano, libertad, celo, virtud e ilustración, y que sus características son las de los escasos y grandes gobernantes, esto no habría debido salir de la pluma de un hombre para quien el asunto de la humanidad es el fundamental. En el momento en que vivimos, reclama la atención del filósofo más la superstición política y

la idolatría que la superstición religiosa, cuyas fuerzas me parecen haber tomado sólo otra forma» (cf. también, a Gleim, 31 de marzo de 1782, *Nachlass*, I, 54). Pero también critica reiteradamente la constitución alemana (a Dohm, 4.5.1790, *AB*, II, 26, 27): «Cuán miserable es la constitución del imperio alemán lo vemos nosotros aún más claro en esta situación que destruye el espíritu y el corazón». Esta situación es que «desde ahora debe gobernarlo todo una razón pura, que sólo ella nos mueva externamente, y no internamente y en los hombres particulares» (*ibíd.*). Repárese en que la denuncia de la mera razón como forma de gobierno es la expresión inicial del rechazo de la burguesía frente al hecho revolucionario. Jacobi en estas fechas toma conciencia de esto: «Como es sabido, yo estoy en el "Regiment bourgeois" no por el principio del bien general, que ha sido siempre el punto de apoyo donde el despotismo ha colocado su palanca para romper la dignidad personal; sino sólo por el único principio de la justicia universal inmutable» (2 de mayo de 1788, *AB*, I, 468). Sólo que ahora el despotismo es ante todo la mera razón, el despotismo revolucionario: «Dios quiera librar a Alemania de esa manera fija de ser gobernado por la razón» (*AB*, II, 7; 14 de octubre de 1789).

10. Cf. *AB*, II, 33, (16.7.1790): «Lo que no puedo sentir completamente con usted es su patriotismo alemán. Somos un pobre pueblo y no veo cómo podemos ir a mejor. El entendimiento humano ha desaparecido poco a poco de nuestra constitución; todas sus ordenanzas son absurdas, y es tan ridícula que se le puede aplicar el refrán: «Señor, permítenos ir por debajo de los cerdos».

11. Cf. a Schenk, 12 de enero de 1795, *AB*, II, 202: «Soy un fenómeno completamente extraño en este país; cuanto más me mira la gente tanto menos sabe encontrarme, y por eso me tratan todavía con benevolencia».

12. Cf. para este asunto *Wilhelm von Humboldt e la Rivoluzione tedesca*, de Franco Serra, Bolonia, Il Mulino, 1966.

13. Es preciso señalar que Jacobi se ocupa aquí sólo del Kant especulativo. Sólo a éste critica: al Kant de la dialéctica transcendental. No al Kant de la analítica transcendental (por mucho que Jacobi sea inconsciente de su inconsecuencia). Respecto de este último Kant reconoce que «su fama durará mientras el engranaje de nuestro juicio conserve sus dientes» (*AB*, II, 41). El Kant crítico del entendimiento es aceptado por Jacobi, no así el teórico de la realidad tanto sensible como inteligible: él cree que el fenomenalismo de la sensibilidad determina también el subjetivismo de la realidad inteligible, lo que evidentemente es un *non sequitur*. Los temas del fenomenalismo de Kant son tratados en el final de *Allwill*, anticipados en *AB*, II, 47 y ss. (29.12.1790) y en *AB*, II, 59, donde se presenta a Kant como el final de la filosofía, como el culminador del proceso idealista iniciado por Aristóteles y su teoría de las *species*. Estos son los pensamientos que permiten rastrear en Jacobi una com-

prensión de la historia de la filosofía, como la ha desarrollado Kirscher, G., «*La conception de l'histoire* de la philosophie de F.H. Jacobi» (*Tagung in Düsseldorf*, 237 y ss.). Su tesis fundamental es que «la filosofía de la fe no tiene historia ni antes de ella ni después de ella y la elección que propone es ahistórica, inmediatamente dada a todo individuo. La fe es originaria, consustancial a la humanidad y al hombre y no sobrepasable; la filosofía aparece al término de una historia que no es la suya y en tanto tal no es sino la crítica de los sistemas históricos» (p. 240). La verdadera filosofía es ahistórica por esencia y cierra la historia del idealismo. Para reformar precisamente el aspecto moral-subjetivista de la filosofía de Kant, Jacobi se propuso escribir un tratado de «libertad, derecho natural y legislación civil y religión en el que deseo exponer mi visión de la filosofía kantiana de la forma más precisa» (*AB*, II, 44). Este proyecto tuvo dificultades (cf. *AB*, II, 64: «tengo cuadernos llenos de reflexiones que desearía revisar»; y p. 74: «He prometido a Nicolovius en Königsberg un pequeño volumen para la próxima feria, que tiene que estar completamente listo, pero que no quiere estarlo». El 9 de septiembre de 1790 confiesa: «Mi tratado sobre la capacidad legislativa y ejecutiva de la mera razón progresa. [...] Verdaderamente parte de la exigencia de aclararme de una vez y para siempre con la filosofía kantiana. Pero no sé comenzarlo de otra manera que estableciendo ante la luz de mis ojos su relación con las filosofías anteriores, lo que exige mucha y gran dedicación. La fortuna de la filosofía kantiana es para mí tan comprensible como la universal impresión y la influencia permanente del *Espíritu de las leyes* treinta años antes. Por eso no puedo admirarme de que una ilusión tan ruda como aquélla sobre la que descansa la filosofía moral y la teología kantiana, no haya sido todavía descubierta por nadie. Esta ilusión es más vieja que Kant. Se puede aplicar a este gran hombre desde muchas perspectivas una excelente sentencia de Turgot: "Ha perfeccionado el abuso". Efectivamente, ha perfeccionado el abuso de la especulación como uso en su grado supremo y así ha introducido una inevitable revolución que hizo época». Podemos comprender que esta serie de trabajos plasmó en las *Zufällige Ergiessungen* que editará en 1795 con Schiller, pero que se componen alrededor de 1791-1793. El tema de estos artículos de 1795 es justamente la aplicación de las categorías de las *Briefe* a la comprensión de los sucesos de la historia reciente. Justo en 1791 se había dicho: «Como escritor no tengo otra profesión que exponer mi no-saber» (*AB*, II, 58). Lo mismo dice a Herder, en octubre de 1792: «No veo ningún camino ni delante de mí ni detrás. Hay un silencio en mi alma, un no-saber por todos los lados, que desearía poder exponer tal y como lo experimento» (*AB*, II, 118). Como veremos, justo éste será el tema de *Zufällige Ergiessungen*.

14. Cf. a Haeseli, 11 de mayo de 1788: «Él [Hamann] me repetía muchas veces que había que desesperar de la verdad antes de que

ella se nos descubra. Una necesidad aguza el ojo y el sentimiento para sufrimientos semejantes, y he visto cómo hombres de los que no se suponía, se angustiaron por la duda en lo más profundo de su corazón. ¿Qué será el fin de esto? Si fuera la fijación en la increencia, entonces yo estaría decidido a acabar, pues el pensamiento de ser vencido y traicionado en este mundo, y poseer la razón como un regalo de un ser que se alegra dañando, me amarga a menudo en un grado que podría quitarme la vida» (*Nachlass*, I, 95).

15. Cf. a Reimarus, *AB*, II, 95: «Mi querida amiga, acuerdo con usted en el difícil deseo de que el empuje y la crueldad del extranjero me expulse de estas regiones, pues no temo nada en el mundo más que la seguridad y la tranquilidad que se nos prepara. Estoy muy decaído. Mi paz desapareció con la Revolución Francesa, en agosto de 1789, y desde entonces estoy cada vez más sin consuelo. En general, no veo cómo hay que ayudar a la humanidad, a qué queremos vincular un firme sí y un no. Confianza y fe en cada peligro son en toda constitución, tanto para el hombre particular como para las sociedades, un mero juego de sombras en la pared. Doy por tanto mi voz por el día más nuevo».

16. Cf. sobre el final de la historia, *AB*, II, 72: «Apenas puedo pensar que usted crea que, respecto del presente estado de cosas, se puede afirmar más el sistema histórico que el metafísico. Lo que es no tiene en modo alguno ningún fundamento en lo que era. El vino se conserva mejor en el tonel podrido que derramado cuando aquél se destruye; pero si el tonel deja de ser un tonel y no puede contenerlo, ¿qué puede hacer el vino? Sí, querido; la situación tiene sólo una esencia histórica; pero la vieja historia ha llegado a su fin y las fábulas que deben sustituirla son demasiado despreciables para que se puedan armonizar con la razón. ¡Con esto comenzamos una nueva historia! ¡Dadme un punto de apoyo!» (a Rehberg, noviembre de 1791). Un poco después dice a Forster: «La mañana del día en que comencé a leer su introducción, había tenido una larga conversación sobre el presente estado de la humanidad y nos afirmamos en el pensamiento de que todo parece diluirse completamente entre las manos. Ahora bien, en su introducción, página 8, encuentro el siguiente pasaje: "aquí comienza una nueva época en la historia tan notable del comercio europeo, comercio en el que parece disolverse paulatinamente la historia mundial completa". En la página 85 se dice: "Filósofos e investigadores del hombre miran un futuro invisible". Yo añado: "¿Mirar qué?"» (21.3.1792, *AB*, II, 81). Sobre filosofía de la historia en Jacobi cf. Verra, *op. cit.*, p. XXIII. A mi modo de ver, Verra se mueve aquí con debilidad: mantiene la posición básica de que la historia siempre queda como un problema extrínseco a la filosofía propiamente dicha, ya que el problema filosófico central reside en la interioridad del hombre. Verra está acertado al mantener que la historia no es para Jacobi el ámbito insustituible de la revelación, como Hamann, pero es unilateral considerar la historia

como campo de lucha de la mera letra, de la mera exterioridad. Como defenderemos, la historia puede interiorizarse hasta convertirse en otra experiencia categorizable por las mismas categorías que la experiencia personal. Cf. también sobre este tema, Krieck, E., «F.H. Jacobi als Geschichtsphilosoph», en *Monatshefte der Comenius Gessellschaft für Kultur und Geisterleben*, Jena, 1917, vol. IX, pp. 18-126. Su tesis: que la historia como progreso apunta a un estadio que no es el histórico o natural, sino la redención religiosa obtenida mediante la penetración de la humanidad por el espíritu de la divinidad (p. 121). Así que su filosofía de la historia es de carácter ético-religioso. Aunque ciertas, estas manifestaciones deben mostrar su juego real en la consideración de la época.

17. Esta metáfora del día más joven, que indica el final de la noche, el final de ceguera y de locura, pero también el final de la época revolucionaria, aparece en un número considerable de pasajes (en VI, 540; *AB*, II, 95, 99; *N*, I, 176 y ss). Homann interpreta todos estos conceptos como pasos inciales hacia la construcción de una filosofía hegeliana de la historia, lo que ya había sido defendido por Hammacher, *Jacobi und das Problem der Dialektik* pp. 144-145. La diferencia con Hegel, tal y como él mismo nos la propone en *Vernunft in der Geschichte*, es que Jacobi defiende una providencia abstracta que sólo tiene como cumplimiento real la caída de Napoleón (cf. *N*, II, 118 y 120). El libro de Homann es el único que analiza los textos a los que nosotros hemos prestado atención. Cf. p. ej. las pp. 105-107 para la valoración de Luis XVI, Necker, Burke; de especial importancia es la relación con Mounier, miembro de la Asamblea que defendía con claridad las tesis de reformas según el modelo inglés, a quien Jacobi apoya con decisión (pp. 108-109). También analiza las figuras de Lear y de Edipo (pp. 109 y ss.). Homann nos informa además de que tenemos más de 40 cartas aún sin editar en Düsseldorf de relevancia para este tema, así como una serie de *marginalia* a libros y revistas de la época. Cf. para todo esto las pp. 97-102 de su libro.

18. También Homann, siguiendo a D. Baumgardt, ha sido casi el único en llamar la atención sobre la relevancia de la tarea teórica de Jacobi al frente de la Academia de Munich. El mismo Homann valora el escrito sobre las Sociedades de Sabios como un intento de defender todo aquello que Napoleón pretendía destruir bajo el nombre peyorativo de ideología. En el fondo, la segunda parte plantea la relación entre ciencia y progreso (VI, 44-62) y aplica políticamente la distinción entre razón y entendimiento que en este sentido se debe interpretar como una crítica de la época. El entendimiento se refiere a la sensibilidad y su organización. Es el territorio del cálculo (VI, 50), está en cierta medida más allá o más acá de las calificaciones morales y no posee fines sino sólo medios para los fines que dan las inclinaciones o las pasiones. El entendimiento es útil, no bueno, y su virtud es la inteligencia (VI, 48). La razón, por el con-

trario, hace al hombre conocedor de la virtud, lo verdadero, lo bueno y lo bello. Su objeto es el primer fundamento y el último fin (VI, 51). Como tal, la razón aspira a la educación de la humanidad propiamente dicha, a la «autodeterminación moral» y al «autodespliegue verdadero». Por tanto, el entendimiento tiene una actitud dual: si se convierte en única instancia —y este es el fin de Napoleón, reducir toda razón a técnica— puede destruir a la humanidad y oprimir a la razón (VI, 47). Pero correctamente usado, sometido a la razón, puede promocionar, ampliar y acompañar a todas las acciones de la verdadera humanidad (VI, 47). El entendimiento como dimensión natural del hombre forzará también toda la lucha contra el naturalismo. Naturalmente Jacobi extrae consecuencias antidemocráticas de toda su posición (mantiene Hamann acertadamente, recordando la cuestión de los héroes de la humanidad cf. pp. 131 y ss.).

Capítulo VIII

LA TEORÍA DE LOS INSTINTOS COMO RESORTE DE LA REORGANIZACIÓN HISTÓRICA

1. De la política a la antropología

Las *Zufällige Ergiessungen* hacen un cuerpo con otras dos producciones de Jacobi: la segunda edición de *Allwill*[1] y la segunda edición de *Woldemar*,[2] de 1792 y 1794 respectivamente. Las tres obras están dominadas por una circunstancia común: ser testigos de una época en la que Jacobi era hipersensible a la situación política europea, que él se representa en términos generales como el triunfo de la filosofía especulativa liderada por el criticismo. Pero es curioso que las tres obras contengan esbozos de lo que podríamos llamar una teoría del instinto. Así que es fácil pensar que esta teoría es la respuesta ideológica de Jacobi al problema de la reorganización espiritual de Europa. Pero si Jacobi hace del criticismo la culminación de esa filosofía especulativa que sostiene la revolución, es posible pensar que la clave de la teoría del instinto, como elemento básico de reconstrucción, hay que colocarla en su virtualidad crítica frente a la filosofía kantiana. En efecto, si esta filosofía es el primado de lo universal, es fácil ver que la eficacia crítica de la teoría del instinto resulta del hecho de poner en primer plano las exigencias de lo particular e individual. Por otra parte, esta misma teoría del instinto es la última opción para la reconstrucción de una religión que permita dos cosas al mismo tiempo: consolidar el

poder real teocrático y defender el papel básico del individuo, integrantes imprescindibles de la opción política de Jacobi. Y si tenemos en cuenta el veredicto sobre la época, expuesto en el capítulo anterior, hes de pensar que el instinto es la fuerza inconsciente que guía a Edipo ciego a lo largo de su viaje hacia Colonos, el último fondo de la realidad humana del que providencialmente hay que esperar el relámpago que nos conduzca al fin deseado. En este contexto general juega, por lo tanto, la última crítica a Kant y los últimos intentos sistemáticos de Jacobi.

Es evidente que la crítica a Kant en este período se levanta en términos de la denuncia de su fenomenalismo. El significado político que Jacobi confiere a esta doctrina es que reduce la realidad a mera apariencia dejándola a merced de la razón constructivista. La relación entre sensibilidad fenoménica y razón es semejante en el interior de la doctrina de Kant a la que existe en el interior de la Asamblea Nacional: ningún fenómeno sensible puede traer consigo títulos de realidad racional frente al poder legislativo de la razón; ésta puede disolver, aceptar, rechazar o reconocer las pretensiones de lo que es real, legislando de nuevo y a su arbitrio. La actitud revolucionaria surge directamente de negar sustancialidad a la historia anterior, de negarle racionalidad, de reducirla a mero fenómeno. Lo sensible real, lo particular, el hombre individual con sus privilegios burgueses no puede tenerse en cuenta con sus desorbitadas exigencias propias. «El espíritu se ha retirado inadvertidamente de lo particular a lo universal; toda relación contingente desaparece, se olvida, y sólo queda el terrible contorno de un mundo universal y su historia universal» (I, 258). La realidad empírica como fenómeno significa la primacía absoluta de la razón pura en su espontaneidad legisladora.

Cualquiera que conozca alguno de mis trabajos sobre Kant, podrá imaginar lo lejos que estoy de considerar acertada esta exégesis de Jacobi. Pero cualquiera que conozca el curso de la historia de las ideas, también reconocerá lo ampliamente que Jacobi se ha impuesto al pensamiento posterior. Pero no puede ser nuestro asunto rebatir la interpretación kantiana de Jacobi, por lo demás ya hecha en mi *Racionalidad crítica.*[3] La cuestión que debe ocuparnos aquí es que en ese ser individual, sustancial y real, que Jacobi opone a la realidad fenoménica, están anclados todos los resortes sobre los que se puede levantar aún la efectiva reordenación de la humanidad.

Sólo a este respecto podemos permitirnos algunos comentarios.

Defiendo que la razón crítica en Kant confiesa naturalmente su dependencia de la sensibilidad en general como forma, pero rechaza la fijación de la razón a una ordenación concreta de la sensibilidad como si ésta fuera la única naturaleza racional. El espíritu crítico significa esencialmente esto: ser capaz de universalizar nuestra observación, valoración, acción y sentimiento sobre el mundo sensible, ponerse en lugar de otra inteligencia para juzgar incluso nuestras propias experiencias. El imperativo de universalizar el juicio se ejercita sobre nuestras propias opiniones, sobre su legitimidad. Con esto reducimos nuestra individualidad: no hacemos nuestras sino las opiniones que poseen fundamento objetivo suficiente. Este ejercicio de autocrítica parece que repugna a toda detentación humana privilegiada del poder. Y desde luego repugna a la burguesía histórica en cuanto que se la impulsa más allá de su metafísica particular de la armonía preestablecida entre el bien general y el bien particular. En una situación revolucionaria, esa armonía preestablecida no puede ser ulteriormente invocada. Tampoco podía serlo desde las impugnaciones valientes de Rousseau, recogidas por Kant. También desde aquí, y con más concreción, la filosofía crítica llevaba directamente al debate revolucionario: instituir un Estado teniendo en cuenta la razón, contando con la sensibilidad histórica pero sin hipotecarse a ella. Jacobi tenía entonces razón en vincular la filosofía de Kant al hecho revolucionario, que en el fondo se basaba en el establecimiento de una nueva soberanía republicana. Pero las razones a las que apelaba Jacobi no eran las acertadas: aunque ninguna sensibilidad encarna el ideal racional, eso no quiere decir que en Kant toda sensibilidad o realidad histórica equivaliera a una mera nada frente al poder ordenador de la razón. Desde esta perspectiva Kant es mucho menos partidario de la revolución, una vez, eso sí, que se ha aceptado revolucionariamente el nuevo principio de soberanía, el único que permite la universalización del señorío humano sobre la sensibilidad.

Pero Jacobi pretendió superar al kantismo combatiendo esa noción de sensibilidad insustancial que, según él, le permitía demasiados derechos a la razón pura. La otra opción hubiera sido justificar realmente el papel histórico de la clase dominante que él encarnaba desde los intereses generales de la sociedad. Esta tesis es de facto la del primer Jacobi, con todas

las apelaciones iniciales a la razón, pero en la situación revolucionaria significaba inevitablemente abrirse hacia un democratismo inaceptable. Así las cosas, Jacobi prefiere engañarse con un fantasma —el fenomenalismo— y elaborar una teoría que lo exorcice (la teoría del instinto). En todo caso se negará a captar el auténtico sentido del criticismo. Y es así como propone que el individuo está dotado de una realidad sustancial, originaria, primaria, inmediata y esencialmente prerracional, donante de opiniones y valores previos a toda su existencia. Las opiniones, desde esta perspectiva, no deben someterse al test de universalización de una razón que se constituye precisamente en esa acción, una razón que valora y legitima, sino que antes bien son ellas las que ofrecen a la propia razón su dirección y su fuerza, su motivo y su interés. Tenemos otra vez el tema humeano de la razón esclava de las pasiones como aquello originariamente constitutivo del hombre. Pero ahora captamos su significado político: se trata de la repugnancia de la clase dominante a poner en cuestión los propios datos fundamentales de su existencia, exigiendo su aceptación como inmutables y originarios, sin ningún tipo de referencia a su propia historicidad. La clave de esta visión metafísica de la opinión como algo originario que somete a la razón a su servicio, pero que por sí mismo está más allá de una hipotética razón pura libre de prejuicios (razón que Jacobi se empeña vana pero sutilmente en confundir con la razón del criticismo, cuando es evidente que la razón crítica es interesada, sólo que por un contenido distinto del que Jacobi propone, a saber: en una consideración del hombre como fin en sí de toda acción humana), es la teoría de que las opiniones, sentimientos, intuiciones constitutivas de la sustancia individual brotan directamente de la vida:

> La originaria energía de las opiniones es la energía de la vida misma; su fuerza es la fuerza de la verdad que, oculta a veces, rige incontrovertiblemente el mundo [I, 274].

Esto que emerge directa y naturalmente de la vida recibe en Jacobi la denominación de prejuicios (*Vorurteile*), y están clasificados como «ursprüngliche, allgemeine, unüberwindliche» (I, 274). Como tal, esta teoría de Jacobi dice una obviedad: que no hay ninguna necesidad racional de aplicar la razón en nuestra vida, de la misma manera que no hay necesidad lógica de aplicar la lógica: en este sentido, los prejui-

cios *pueden* sin duda convertirse en fuerzas que orienten la vida, pero sólo si ha antecedido la decisión de seguirlos acríticamente, de igual manera que la razón y la lógica *pueden* guiar nuestra vida si antecede la decisión de usar ambas instancias. En este sentido, Schelling recogerá la doctrina de Jacobi en sus *Briefe*, equiparándola a la tesis crítica de la primacía de la práctica: nada puede llevarme teóricamente a aceptar la racionalidad crítica, sino una decisión práctica. Pero la teoría de los prejuicios quiere ocultar precisamente este momento de decisión práctica que en el fondo tiene que realizarse. Se rechaza entonces toda exigencia autocrítica radical y se priva a priori de valor «personal» respecto de mí a todas las opiniones rivales y los retos que nos plantean, bajo el supuesto de que no corresponden a mis instintos. Por tanto, la teoría de los prejuicios apenas puede ocultar que se trata de un expediente para justificar el dogmatismo radical de una cosmovisión. Esa pretensión de elevar la opinión a verdad —pretensión que el criticismo pretende regular y objetivar— es camuflada por Jacobi desde su metafísica de la vida al proponer ese paso como inmediato.

> Como tales «prejuicios» serían la luz pura de la verdad; más aún, darían la ley a la verdad [I, 274].

La coartada siempre es la misma: puesto que el programa fundacionalista fracasa en último extremo, puesto que no hay un último fundamento racional para la racionalidad, cualquier fundamento tiene los mismos títulos y prerrogativas para ser el último. Basta con que sea vivido como tal. El criticismo también sabe que los últimos fundamentos de la racionalidad son irracionales: la imaginación humana ordenadora de la temporalidad es un hecho. Pero de lo que se trata es de apelar a elementos de la subjetividad que sean universalizables, a la imaginación en su función esquematizadora, y no en su función asociativa, para así construir criterios universales de verdad. Pero a Jacobi no le interesa este aspecto de la cuestión; él se refugia en sus hechos concretos, en la subjetividad concreta y material como sujeto que constituye el conocimiento con sus vivencias:

> Lo que a ti te asegura tus propios conceptos, juicios, representaciones, en su conexión individual, esto es lo que asegura tu existencia propia; lo que los pone en peligro, pone tu existencia en peligro, te aproxima a la muerte [I, 276-277].

Cuando Kant busca y potencia la universalidad, entiende que sólo esta voluntad garantiza que todo hombre sea interlocutor en la construcción de una objetividad y de una ordenación social-política. Ahora tenemos la clave última: si no se da el paso a esa voluntad de universalización es porque no se desea tanto universalizar el carácter de fin en sí del hombre, cuanto estar seguro de que mi carácter se respete. Pero ese respeto *sin ulterior consideración* sólo puede imponerse por la fuerza. La razón del prejuicio es en el fondo la razón de la *puissance*, de la fuerza, pues apela como último fundamento a algo que sólo pertenece a una subjetividad concreta, a la fuerza que se requiere para estar seguro de sí mismo:

> Es una vieja observación que los conceptos, juicios y reglas que aceptamos mediante prueba, deben demostrarse efectivos en nosotros como una *fuerza*, tienen que aceptar o tomar ante todo la naturaleza del prejuicio, y devenir en nosotros una opinión personal y obtener fijeza [I, 275].

Y esto es así porque en esa situación una personalidad se juega su vida:

> Que todo hombre tiene su vida en lo que es la verdad para él, en esto tiene su origen la *fuerza* de la opinión [I, 275].

La racionalidad de Jacobi es así una racionalidad de supervivencia, de mantener la vida tal y como se ha constituido de manera natural, esto es, tal y como la historia la ha presentado hasta la fecha. Considerar el resultado de esa historia como natural, he ahí una ideología básica de Jacobi en estos momentos. Aceptar lo que de nosotros ha hecho la historia en todos sus pliegues, y aceptarlo como razón personal, como algo inviolable y sagrado, por muy doloroso que sea. Esa fijación a la individualidad propia (I, 276-277), tan extraña al criticismo, es lo esencial de una filosofía de la existencia enferma y dolorosa como camino esencial al hombre. Pero por eso mismo descubrimos que la seguridad obtenida desde este proceso consiste en la fijación dogmática en ciertos límites que no pueden cuestionarse ni rebasarse. La vida, para esta perspectiva, tiene su verdad en su propio despliegue iluminado por esos prejuicios como carriles inmutables:

> Nosotros no podemos experimentar justamente lo que es enteramente verdad. Ella se oculta a nuestra vida; misterio en lo aún más misterioso. Aquí tintinea sin embargo una luz de esperanza. Es un pensamiento de elevado presentimiento que sólo el desarrollo de la vida es desarrollo de la verdad, que ambas, verdad y vida, son uno y lo mismo [I, 281].

Aquí está el criterio formal de verdad: con esta verdad fundamental, igual que con la luz natural de Descartes, ponderamos todas las demás verdades y conocimientos (I, 280). Aquí llegamos al fondo: en toda lucha social también está agazapado el drama de la pérdida de identidad personal, lo que resulta inevitable cuando se pierden los medios con los que la hemos construido trabajosamente. Con ello resulta precisa la contraposición al kantismo: frente a una realidad sensible vacía, dominada por una forma universal, una realidad individual e instintiva, plena de materia histórica místicamente elevada a inmediatez, que impone desde ella misma la forma y la ley. Frente al democratismo universalista de aquella razón, la conservación forzada de los privilegios. Con ello vemos que especulación y política se dan la mano por debajo de la comedia de distanciamiento que representan.

La cuestión paradójica es que Jacobi profundiza considerablemente en la relación interna vida-historia justo en el problema de cómo una personalidad construye su propia vida. Parece evidente que para ello debe aceptar toda una serie de creencias implícitas transmitidas históricamente. Aquí introduce Jacobi su propia noción de crítica: un individuo debe hacer explícitos los prejuicios implícitos. Aquellos que conserven su fuerza después de devenir explícitos mediante el análisis, es porque obtienen y reciben su fuerza de una «conexión adecuada a la naturaleza de la cosa» (I, 282). Pero de hecho, esta crítica puede significar únicamente una selección de las creencias, destacando aquéllas que eran esenciales para la conservación de ciertas soluciones vitales *aún deseables* en una situación concreta. La tesis que Jacobi extrae de aquí es que todas las creencias explícitas en la historia alguna vez tuvieron su razón de ser, alguna vez ayudaron a mantener la vida de un individuo, de la misma manera que todas las palabras han debido su origen a algún tipo de relación natural y desde aquí Jacobi va a hilvanar su crítica al «purismo» de la razón kantiana. Los principios que iluminan esta crítica son, primero, que «todas las formas tienen necesidad respecto del

principio, y contingencia respecto de la formación» (I, 285-286), y, segundo, «que no es la forma la que produce la cosa, sino que es la cosa la que sólo acepta una forma» (I, 284). Surge así una referencia a la historicidad concreta de todos los principios, como creencias, opiniones y formas, que parece denunciar la inexistencia de una razón pura. Naturalmente, esa contingencia histórica total oculta un hecho no menos evidente: que esta historicidad real está atravesada por una dinámica que potencia la aplicación cada vez más amplia de una racionalidad universalizable. Esta dinámica no es un invento kantiano, sino justamente el hecho de la razón. Jacobi se sitúa externamente a este *Faktum* cuyo carácter histórico Kant no ignora, si bien descuida a favor de un análisis más estructural del mismo. La ligereza de Jacobi es aquí clara: la razón separada de la vida de los hombres no es nada cierto (I, 285). Esta es la acusación repetida a Kant desde Hamann. Pero esto sirve de excusa a Jacobi para desatender los aspectos de la vida que se construyen desde y dan apoyo al hecho de la razón universalizable (la ciencia, la técnica, la construcción racional del Estado y de la cultura, ¿acaso no son vida?), porque estos aspectos ponen en peligro su noción mística de individualidad natural y los medios de su equilibrio. Con ello su defensa de la historicidad de la existencia humana se nos parece demasiado vinculada y apegada a los aspectos de la vida individual. Lo que descubrimos en Jacobi es el intento de hacer de esta razón existencial la instancia absoluta y válida para decidir en todos los aspectos de la vida humana. Quizás entonces las dos filosofías que comparamos, la de Kant y la de Jacobi, nos parezcan igual de unilaterales, con la diferencia de que mientras que Kant no pretendía resolver el problema del plan personal de felicidad, sino sólo mostrar algunas condiciones de ordenación social para que dicho plan sea una posibilidad accesible universalmente, para que esa felicidad fuera digna, Jacobi pretendió usar su nueva razón individual para establecer también la ordenación de la vida social, olvidando las poderosas tendencias universales implícitas en la misma. Así que podemos decir que Jacobi se dirigía directamente a una razón «fuerza» que en último extremo se nos muestra como dogmática, mientras que Kant se inclina por una razón universal que pretende ganar facetas del orden social como condición de felicidad personal independiente e individual digna.

Esta visión tan unilateral del criticismo (y quizás también

tan interesada), que oponía irreductiblemente realidad empírica y dimensión transcendental, fenómeno y forma, sensibilidad y razón, historia y regla, es la que Jacobi pretende destruir desde su noción de instinto como contenido sustancial de la vida, como orden inconsciente de toda opinión, como aquello que hace a la creencia algo adecuado a la naturaleza de las cosas, como clave que conduce a la existencia individual, lo que da la fuerza y la firmeza a todas las instancias de la persona, y se constituye en *última razón de la acción humana*:

> Retira a la ley, a la costumbre, a los prejuicios, justo la vida que toman del instinto que se configuró así y devienen sombras, desapareciendo. La mano vacía se separa de la mano muerta que no utiliza más; el instinto se retira de la ley que no se ajusta a la dirección cambiada. Pocas veces [sucede esto] de una forma repentina y de un golpe, pues el poder de la costumbre es como el poder del instinto; ella es su mano muerta y es fuerte como la muerte [I, 290].

Entonces tenemos ya el motivo de la crítica a Kant: sus formas puras son como la costumbre, como esa mano muerta que se ha separado del instinto, de la corriente de la vida y de su *Bildungstrieb*, de aquello que las formó, y se pretenden autónomas, suprahistóricas, más allá de los individuos concretos:

> Mira ahora. ¿Qué ves? Puras formas de las que se ha separado el instinto formador que las produjo. Se mueven aún, pero no respiran. En otro sitio está el alma que antes las animó y produce nuevas formas [I, 290].

El instinto es lo formador, el espíritu vivo. Kant, al fijarse en los productos, ha reparado sólo en la cáscara muerta, en la letra. «El instinto de la letra ha sometido a la razón» (I, 173). La razón pura tiene que ser criticada desde un pensamiento del instinto como espíritu en sí, en cuya evolución ella es una forma más en la que ya el alma no respira. Y justo porque esa razón formal no alberga alma, se muestra incapaz de comprender la sensibilidad como algo vivo. En venganza, hace de ella mero fenómeno, apariencia. Este es el déficit básico que la trastorna en una razón especulativa, que la orienta hacia una concepción fenomenalista de la sensibilidad. Esta concepción es la que se ataca en la carta de Clara

a Silli en la segunda edición de *Allwill* (I, 112 y ss.), en la que la heroína argumenta contra toda la filosofía especulativa en general y sobre todo contra el binomio Kant-Berkeley, que Jacobi asocia rígidamente.[4]

En principio, la conversación se centra en el problema de la esencialidad del cuerpo y de la sensibilidad para el hombre, planteado en términos de la permanencia de la sensibilidad tras la muerte. Berkeley es mencionado en este contexto: en uno de sus libros hay un grabado en el que un filósofo se ríe de un niño que intenta coger su imagen en un espejo, pensando que es real. Bajo el grabado hay una inscripción: «él se ríe de sí mismo». Esto es: el filósofo también intenta coger imágenes que toma por seres reales. ¿Por qué? Porque el filósofo cree en el mundo de los fenómenos como si fuera un mundo de realidad, toda vez que defiende que vemos con los ojos y oímos con los oídos; esto es, que sólo tenemos conocimiento de nuestras propias representaciones. Esto implica para Clara que los ojos no ven *nada*, nada auténtico, nada real, nada exterior a la propia subjetividad «ein reines sehen von Nichts, eines reinen hören von Nichts» (I, 130). Desde esta posición, la razón «se ocupa por toda la eternidad en una pura nada» (I, 116) cuya raíz es el espacio vacío y la conciencia vacía, «una pura capacidad de vivir desde y hacia la nada» (I, 131). En el paso kantiano desde un fenómeno a otro, en esa serie indefinida que nos hace avanzar inútilmente hacia lo incondicionado, sólo ve Jacobi un «ir desde una nada a otra» (I, 116). Nunca se pone en cuestión una tesis: para Kant los fenómenos son representaciones, «fantasmas que no representan nada» (I, 116), sensaciones internas al órgano de la sensibilidad que impiden el acceso a la realidad efectiva (I, 120). La identificación Kant-Berkeley es absolutamente necesaria para un pensamiento rival del kantiano, y aquí Jacobi sigue y fortalece la orientación de la época desde la recepción de la *KrV* por Garve-Feder.

La intervención de Allwill es iluminadora. Porque en cierta manera aplica la teoría del no-saber a las cuestiones escépticas clásicas. Efectivamente, tenemos que usar el cuerpo y los órganos de la sensibilidad y podemos decir que el fenomenalista tiene razón en el hecho de que poseemos sensaciones. El problema reside en explicar racionalmente cómo además de sentir, conocemos algo diferente de nuestras propias sensaciones. Pero en *David Hume* se llamó a esto percepción (*Wahrnehmung*), captación de lo verdadero, de algo que po-

demos distinguir de nosotros mismos y representarlo así (I, 120). El paso entonces desde la *Empfindung* a la *Wahrnehmung* es lo milagroso para Jacobi. Pero si el mundo de la *Empfindung*, de la sensación, es el mundo del nihilismo, de la *Nichts*, del *Nicht-Etwas*, entonces el milagro supera el mundo del nihilismo, la negación de la nada; como tal milagro es la negación de la negación, el *Nicht-Nichts*, el *Doch-Etwas*, el puro milagro de la existencia de lo positivo, la creación (I, 121). Con esto no deseo concluir que el propio Jacobi arroje por la borda la apelación al Yo de *David Hume* como mecanismo mediador en este milagro. De nuevo veremos emerger al Yo como sustancia instintiva penetrada por el espíritu sustancial.

Pero esto no supone sino que el mundo del fenómeno, de Kant, es el natural, el animal, el que llega al hombre si éste yace privado del milagro de la revelación de lo real. Es el mundo que «para el espíritu creador del mundo tiene que parecer un desierto, semejante a un desierto» (I, 131). Sólo que el paso desde el desierto del fenómeno al reino de lo real ya no es la ciencia, como en Leibniz, sino la intuición otorgada por el *geheimnisvoller Gott*. Retiremos del leibnizianismo la mediación científico-filosófica y unamos los dos extremos de su sistema (cosa en sí y fenómeno) milagrosamente, y tendremos las claves de la propuesta de Jacobi. Pero «milagrosamente» es una expresión llena de contenido en Jacobi: describe también la autoincomprensible salvación personal y moral de una existencia que encuentra la base firme de la creencia incuestionable en algo real, que interpreta en términos de una «conciencia oscura del arquetipo divino de la razón humana» (I, 132) y hace de su vagar una prueba de que «todos los fenómenos de la naturaleza son sueños, aspectos, enigmas, cifras, que tienen significado y sentido secreto» (I, 133).

En el fondo, el misterio de esa aspiración más allá del fenómeno ya había sido subrayado por Kant como la clave de la metafísica. Pero en su obra se llegaba a reconciliar con el propio hecho de la ciencia y con la moral objetivable. Para Jacobi, sin embargo, es la manifestación esencial de la vida:

> Pero un ser que no fuera sino sombras, un ser que fuera mero sueño, es un absurdo. Somos y vivimos y es imposible que exista una especie de vida y de existencia que no sea una forma de vida y de existencia del ser supremo mismo [I, 113].

Ahora bien, una vez ganada esta dimensión de lo real, «colores, tonos, y todo lo que de otra forma pudiéramos llamar mero reflejo sensible e ilusión inesencial, surgirá de nuevo de repente, desde una mayor conexión, como intuición de lo verdadero» (I, 123).

Pero, naturalmente, este reencuentro con lo real no surge desde el esfuerzo del concepto, sino desde la inmediatez de la intuición precedida por el heroísmo de la existencia mística, cristiana, que busca reducir el templo a la nada, el mundo a la nada, no para gustar de esa nada, sino para reconstruirla, resucitarla desde el momento mismo de la muerte. Con esa nueva intuición, con esa noticia del instinto, comenzó el mundo, nos dice Jacobi en I, 175. Efectivamente, el nihilismo de Jacobi es falso en la misma medida en que es de inspiración cristiana. El problema es hasta qué punto se puede desterrar de todo nihilismo esa raíz cristiana, su raíz ascética. Ese problema es el que vio claro Nietzsche al descubrir esa especie de juicio sintético a priori cultural de que nihilismo es cristianismo, y de que por tanto la única manera de superar el nihilismo era superar el cristianismo.

El instinto, como en el caso de Hume, es el que media entre sensación y percepción, entre nada y realidad. El órgano de la percepción de lo verdadero no es la sensibilidad, ni la razón, sino el instinto, una razón vital. Ahí reside la superación del nihilismo: en la recuperación del carácter instintivo del hombre. La diferencia aquí con Nietzsche es que no hay que recuperar todo instinto, y por supuesto hay que desterrar el instinto sensible. Lo que hay que recuperar, a decir de Jacobi, es aquel instinto constitutivo fundamental de la espiritualidad: «me parece mucho más fiable invocar aquí un instinto originario con el que comenzarían todos los conocimientos de la verdad» (I, 121), «ese instinto que nos ofrece inmediatamente la esencia y la verdad como lo primero y lo más firme, y nos da inmediatamente una representación de ello» (I, 122) en una intuición efectiva (íd.) que se impone y se presenta por su propia fuerza (*Gewalt*) y su propia primogenitura (*Erstgeburt*) (I, 123). Tenemos entonces algo importante: la noción fenomenalista de sensibilidad y la búsqueda de un primer principio sólo puede resolverse desde una teoría de los instintos y del sentimiento que imponen (I, 160):

> Mi alma intuye esto, precisamente esto, y lo intuye justamente así, de tal manera que surge este sentimiento, éste y

justo ningún otro, este sentimiento, el vivo, el único que pone mi corazón en movimiento [I, 160].

Y esto es simpatía con lo real invisible (*Glaube*) (I, 245).

Fichte recogió este mismo principio en su sistema de Jena y con ello proporcionó una síntesis que integraba al mismo tiempo la filosofía idealista kantiana y esa tradición marginal en el pensamiento racionalista que ahora salía a relucir en su auténtico carácter fundamental de la modernidad: la del «ímpetu» espinosiano, la de la *Belief* de Hume, la del corazón de Rousseau (I, 146-149, donde el instinto es *Herz*), la del amor de Fenelón y Pascal (I, 145 y 173), la del *Gefühl* del Sturm und Drang, la de la fe-*Glaube* de los místicos (I, 168), y la del escepticismo del mundo de Montaigne (I, 155), todo ello mediado por el Eros platónico (I, 243). Todas las reacciones al espíritu moderno que conoce Europa desde el mismo albor de la nueva época se reúnen en Jacobi haciéndose una pieza y pasando a ser una crítica radical de la propia modernidad como especulación, racionalidad y ciencia. La figura de Fichte emerge entonces como una voluntad de síntesis de esas dos caras opuestas de la propia modernidad europea, como un intento de reconciliar sentimiento, razón e instinto, dentro del generoso y flexible ámbito de la especulación.

2. «Alwill» y la teoría del instinto

Cuando Jacobi escribe su prólogo para la segunda edición de *Allwill*, comprende que todos sus aportes doctrinales en la segunda edición de las *Briefe* y en *David Hume* se concentran en la teoría de una sensibilidad reconocida por una especie de intuición inmediata, que viene a concretar la noción antigua de *Glaube* en la de presentimiento instintivo. Todo en la segunda edición tiene ese aspecto de madurez, de conclusión, de mirada retrospectiva sobre una vida que se revela de repente como totalidad. Su propia experiencia vital se le presenta entonces a Jacobi como una totalidad conclusa, como una *vollendete Bildung* que obliga a mediar todos los pasajes que en la primera edición de la obra aún quedaban sometidos a las expectativas de un final inseguro, por expresiones que testimonian la creencia firme en una providencia personal, en una *Bestimmung*, en un destino que acabará cumpliéndose constructivamente, tras el dolor como camino obligado.

«Lo que a él debía derrotarle, le dirigía a la cima, le apoyaba, le daba solidez» (I, 15), dice la novela ya desde el principio. Esa creencia queda recogida en expresiones como ésta: «Tú encontrarás ayuda, pues tú la tienes en ti mismo» (I, 15).

En paralelo a esta resolución definitiva de los caracteres personales, el de Allwill queda también perfectamente definido en las páginas 80-81:

> Yo no quiero ser en modo alguno la perfección de otros, ni siquiera la mía propia. Pues no sé todavía qué es mi propia perfección. [...] Me asquea demasiado considerarme como una imagen de heroicidad moral, de lo que debo llegar a ser.

Frente a esta apertura negativa de Allwill, la determinación de los héroes como Clerdon y Amalia es la de «ir cada vez más al fondo de sí mismos» (I, 93). Frente a ellos, Allwill es el que no posee auténtica autoconciencia de sus determinaciones, de su destino, el que no sabe ordenar teleológicamente su vida. Todos los valores positivos quedan ahora perfectamente organizados: *Liebe*, *Gesinnungethik* (I, 170), *Familie* (82-86), desinterés, confianza, etc., son ya conceptos solidarios que definen el contrapunto del mundo del amor propio, interés, corrupción social y dependencia de las cosas (I, 93).

Así pues, lo que caracteriza ahora de manera fundamental a los personajes de la novela es que todas sus convicciones importantes descansan sobre intuiciones inmediatas (*unmitelbare Anschauungen*, I, XII), sobre instintos. Y Jacobi nos ofrece de esta noción una definición refinada, rica y de amplias repercusiones filosóficas que merece ser citada por extenso:

> Llamo instinto a aquella energía que determina originariamente la forma y la manera de la autoespontaneidad, con la que todo género de naturalezas vivas tiene que pensarse al iniciar él mismo la acción de su existencia propia, y continuarla independientemente (sin consideración a un disgusto o placer aún no experimentado).
>
> El instinto de las naturalezas racionales sensibles (esto es, productor de lenguaje) —en tanto se consideran estas naturalezas meramente en su propiedad racional— tiene como objeto el mantenimiento y elevación de la existencia personal, de la autoconciencia, de la unidad de la conciencia reflexiva por medio de una conexión más continuamente penetrante que se dirige, por tanto, de forma ininterrumpida a todo lo que la potencia.

> En la más elevada abstracción, cuando se separa como pura la propiedad racional, ya no se la considera más como propiedad, sino completamente por sí sola, y entonces el instinto de una tal mera razón apunta a la personalidad con exclusión de la persona y de la existencia, porque persona y existencia exigen individualidad, que aquí desaparecen necesariamente.
>
> La eficacia pura de este último instinto podría llamarse voluntad pura. Spinoza le dio el nombre de «afecto de la razón». Se podría llamar también el corazón de la mera razón. Creo que si se persigue filosóficamente esta indicación, se encontrarán perfectamente comprensibles muchos fenómenos difíciles de explicar, incluso el de un imperativo categórico de moralidad existente sin discusión [I, XIV-XV].

Dejemos aparte el problema de las fuentes históricas de la teoría del instinto. El apunte de Spinoza indica, creo, que esta teoría tiene como fundamental patrón al judío holandés. Pero esto al margen, lo más importante es el respeto evidente de Jacobi por la filosofía moral de Kant —en contra de la valoración negativa de la filosofía teórica y política—. La prueba más evidente e irrefutable de esa relación está en el artículo de *Die Horen*, precisamente en su tercer ensayo de 1795, esto es, de una época muy cercana a la segunda edición de *Allwill*. Aquí el autor quiere retirar ciertos reparos de su confidente acerca de la filosofía crítica en el ámbito de la *moralphilosophie* (I, 297). Pero Jacobi quiere hacerlo exponiendo a Kant de una manera «vollkommen populäre», sin palabras kantianas (I, 298). ¿Y qué teoría emplea Jacobi para exponer popularmente a Kant? Precisamente la teoría de los dos instintos en el hombre: uno que busca su satisfacción y otro que reclama ser bueno sin excepción. Pero inmediatamente valora la inclinación hacia la satisfacción como la propia del hombre particular, mientras que «ser bueno» pasa a significar «tener por objeto la dignidad de la naturaleza humana» (I, 298). Tenemos así un instinto de la individualidad y uno de la naturaleza humana, que se realiza en acciones desinteresadas (*uneigennützige Handlungen*) (I, 229), sin relación con el interés personal, sino sólo con lo divino en nosotros (*das Gottliche in uns*). Entre estos dos instintos no hay duda acerca de su jerarquía: «Donde deber y bienestar propio entren en conflicto, éste tiene que sacrificarse a aquél» (I, 299). Por lo demás, ese instinto superior brota inmediatamente del corazón y de la conciencia y se opone al instinto

que brota del cuerpo. Determinan así dos formas de vida: la estoica y la epicúrea. Y no pueden ser reunidos en un único instinto (I, 300), puesto que la virtud tiene que ser fin último, fin en sí. El principio fundamental de la teoría de Jacobi es «la independencia del principio de moralidad respecto del principio de amor propio» (I, 304). Pero para ello no hay que apelar al complejo procedimiento argumentativo de Kant. Basta confesar que «mi corazón y mi razón me reveló todo ello» (I, 301). No hay aquí ningún apunte de crítica a Kant, de quien incluso se aceptan los postulados como creencias internamente vinculadas al cumplimiento de las «exigencias de la naturaleza moral, de nuestro mejor Yo en la perfección moral» (I, 304). ¿Cuál es la diferencia entonces con Kant? Esta: que la moralidad expuesta *no puede ser fundamentada coherentemente por el sistema teórico de Kant*. Lo que significa que ese imperativo no se impone desde una subjetividad ajena a la materialidad sensible, sino desde la espiritualidad instintiva concreta que analizamos en el capítulo anterior.

No cabe duda de que la teoría de los instintos quiere recoger todos los aspectos de la teoría moral de Kant, que es su expresión idónea para un pensador que ha crecido en el ámbito del Sturm und Drang. Pero si en el artículo de *Die Horen* asistimos a la reconciliación de los aspectos más populares de la filosofía moral, en la cita de *Allwill* que tradujimos se ponen en juego los conceptos más problemáticos del criticismo. Estos hacían depender toda la moralidad de la posibilidad de iniciar una acción en el mundo sensible de la que nos pensamos responsables y libres, esto es, de la que decimos que está causada por nuestra voluntad. Todo criticismo reposa aquí sobre la libertad como expresión moral de la espontaneidad. Si la libertad era un *Faktum* originario o uno derivado desde el *Faktum* de la ley moral y del concepto de lo bueno, éste era un problema que no obtuvo una respuesta definitiva en Kant. De todas formas quedaba claro en esta situación que Kant tenía necesidad de apelar a un *Faktum* como principio básico de su doctrina. Jacobi ofrece con la teoría del instinto moral una base real de la libertad, con lo que se coloca ante el problema fichteano básico: fundamentar un *Faktum* en el instinto que lleva a él. La libertad es instinto, manifestación de la naturaleza del hombre. Pero, según acabamos de ver, de la naturaleza común del hombre, de su Yo mejor; no de la individualidad, no de aquellos rasgos de la corporeidad, sino de la espiritualidad. Si este instinto hace

posible la moral kantiana es, ante todo, porque en sí mismo posee leyes (*Gesetze*) (I, 298), energía, fuerza, sustancialidad humana, capacidad efectiva de motivación. Esta nota es intrínseca a una palabra que procede inequívocamente del verbo *treiben*, mover, funcionar. Pero es energía que determina originariamente. Esto es, que no posee una ley recibida de otra capacidad. *Gesetze* e instinto llegan a hacerse sinónimos en la página 298. Las naturalezas que poseen instinto moral son, por tanto, inevitablemente *selbstätige*, actúan por sí mismas, son independientes. Un instinto es una determinación de esta autoactividad, de ser libre.

Llegamos así al pensamiento de la unidad de libertad y vida: las naturalezas vivas tienen que pensarse iniciando acciones constitutivas de su propia existencia. La vida es el hecho natural básico y fundamental de la libertad. Y esa vida instintiva como criterio interno del despliegue de la existencia es lo que permite introducir el concepto de a priori y continuar con la estrategia kantiana de la revolución copernicana: el instinto, como seguridad interna de la adecuación a la propia existencia y a las condiciones de su mantenimiento, determina la actividad del sujeto con independencia de la experiencia concreta y empírica, con independencia del placer y del dolor, ya que el instinto *busca y determina el objeto* con anterioridad a su presencia. Esta traducción sutil de la subjetividad transcendental kantiana a la noción de subjetividad instintiva y vital está en la base de todas las reinterpretaciones morales del fenomenalismo kantiano: fenómeno no será ya lo que aparece a una sensibilidad teórica, a un uso teórico de los sentidos, sino lo que una subjetividad instintiva y moral debe buscar y predeterminar secretamente.

Pero con esta traducción de la moralidad a vitalidad no tenemos en modo alguno recapturado lo principal del pensamiento kantiano: se trata ahora de determinar y reconocer la nota que hace que el ser vivo, el instinto y la ley sean morales y racionales. ¿A qué apunta el instinto racional y moral? En el artículo de 1795 apunta hacia la autoestima, la dignidad y lo divino, a nuestro *besseres Ich*, a la virtud y al bien. Todo esto se olvida en la cita traducida, donde se nos dice pura y llanamente que el instinto racional apunta a la elevación de la existencia personal, a la autoconciencia, a la unidad de la conciencia reflexiva. Si unimos ambas direcciones, tenemos la única formulación concreta que Jacobi da del instinto racional: potenciar la existencia autoconsciente, mante-

ner la continuidad del drama de la existencia humana, tal y como entiende el autor que se despliega en su vida; moralidad es autoconocimiento, lucha por la identidad y por la concordancia consigo mismo. Pero se supone que esa concordancia con nuestro mejor Yo no está constituida, ni realizada, ni hallada. Como objeto del instinto moral es algo a descubrir y en esta medida ese instinto busca de manera pareja la autoconciencia. Entonces, de hecho, la energía del instinto es la tensión hacia la autoconciencia y el autorreconocimiento, hacia la salvación de nuestra historia personal culminada por la paz interior. O lo que es lo mismo, la voluntad de ser Yo, voluntad de obtener una personalidad en lucha con toda la dinámica de los instintos inferiores y, en esta misma medida, voluntad pura.

Es así como Jacobi pretende ofrecernos una especie de metacrítica de toda filosofía kantiana. Efectivamente, como ella, parte de un Yo transcendental; pero como tal, éste no existe salvo en la medida en que se reconozca detrás de un instinto de serlo, de una voluntad de serlo, que el propio Kant no ha expuesto. En modo alguno repara Jacobi en que toda su teoría parte del presupuesto acrítico y anticrítico de una naturaleza espiritual o sustancial superior del hombre, y que la única exigencia metacrítica del criticismo sería exponer las bases naturales sensibles y sociales para la racionalidad y moralidad. Esta referencia a la sensibilidad, exigida por el método crítico, tendría en todo caso un naturalismo convenientemente matizado como base, sólo como base, de una teoría de la historia de la razón, pero en modo alguno una confianza mística en el carácter natural y sustancial de la razón apoyada en una metafísica de la vida.

En efecto, el instinto de Jacobi, no tiene un referente natural, orgánico o social sino esencialmente moral. Cuando Silli contesta a Amalia en la segunda edición de *Allwill*, la representante de la personalidad superior y etérea deja las cosas exactamente en su sitio. En un texto que deseo traducir por extenso, se nos dice:

> Elegir entre la vida y la muerte, esto no lo puede hacer ningún animal; él tiene sólo instintos sensibles que apuntan a la supervivencia, que le coaccionan sólo a mantener su existencia sobre la tierra. El hombre puede hacerlo. Tú eliges la vida, yo la muerte, dice Antígona a su hermana Ismene. Al hombre le es dado un amor que le lleva a la muerte, que no

> respeta ningún dolor ni ningún placer. Su germen apunta a la intuición, admiración y respeto de un Otro. Entonces pierde el hombre su vida para ganarla. Esto despierta el instinto de su naturaleza racional que mantiene, eleva y aspira [*strebt*] a hacer dominante no el alma del cuerpo, sino el alma del espíritu. Y con esto, con la implantación [*einsetzung*] de un amor que supera la muerte y genera la inmortalidad, ha comenzado el mundo [I, 175].

El sofisma está en la reunificación sintética de instinto y racionalidad. Porque desde la inmediatez que adquiere así la racionalidad, todo el trabajo del análisis dilucidador de las efectivas estructuras regladas de la vida, todo el trabajo del análisis transcendental, queda arruinado. Razón ya no es regla a descubrir en la conducta efectiva que se concentra en diversos *fakta* culturales, sino sentimiento. Y además y fundamentalmente, sentimiento que se torna insolidario precisamente de la praxis mundana, que se sabe instinto de muerte frente a una sensibilidad a la que se condena al desorden —pues sólo una teoría que quiera describir la experiencia de la razón con la sensibilidad y con la historia puede llegar a reglarla—, frente a una realidad corpórea a la que se desprecia respecto de la vida del espíritu, frente a un amor sin referentes en lo inmediato, en el ámbito de los hombres. La opción de Jacobi es identificar este espíritu con la subjetividad profunda del sujeto; la filosofía no es sino el intento de llegar a penetrarlo mediante una revisión del antiguo proyecto socrático del autoconocimiento. Mas ahora, éste apunta a descubrir algo que por principio está dormido, oculto, inconsciente de su objeto y de sí mismo:

> Los misterios del amor y de la vida no los penetra ninguna mirada humana. Toda existencia activa comienza con una apetencia que desconoce su objeto. Más tarde, y sólo aquí y allá el instinto director retira un poco su denso velo [I, 176].

Ayudar a retirar el denso velo de la personalidad individual como espíritu, esa es la tarea del análisis que debe emprender el pensamiento. La figura de Allwill-Goethe se complementa desde toda esta nueva teoría respecto de la primera edición. Allwill es ahora el que se reconoce espiritualmente, el que sólo sigue de hecho su instinto sensible, el que se reconoce sólo mediante la poesía:

> El hombre entero, según su parte moral, se ha convertido en poesía [...] La perfección de este estado es un misticismo peculiar de la animosidad contra la ley y un quietismo de la inmoralidad. Entre los egoístas, estos magos constituyen una especie propia [I, 178-179].

Por tanto, frente a las actitudes epistemológicas antedichas y frente al valor de la racionalidad explicativa tradicional, Jacobi propone sobre todo la *Innigkeit*, la interioridad, «una conciencia más profunda del hombre entero y una capacidad propia que surge desde esta conciencia más profunda: alimentarse a sí mismo, fortalecer un sentido y espíritu que se amplía a sí mismo» (I, 229). Reconocemos aquí la conciencia de la naturalidad de su propio drama personal, siempre atento a las modulaciones y fuerzas que pueden mostrarle el camino hacia la estabilidad. Pero tras ese ideal que Jacobi opone a los ideales modernos-racionales, ¿no sobresale ya suficientemente la antigua figura de la vida devota? En el apéndice de *Allwill*, el escrito a Erhard O*, nos propone una relación en la que se denuncian las faltas de Erhard como filósofo a la moda. Naturalmente, la principal de ellas es la carencia de *Innigkeit*. Pero Jacobi nos propone una traducción:

> Te falta ese tranquilo recogimiento que yo —perdona— tengo que llamar devoción [*Andacht*]; aquel solemne silencio del alma delante de sí y de la naturaleza [I. 229].

Devoción frente a ciencia. Ciertamente que esto resuena al mundo medieval frente al moderno. Pero nada más lejos de la verdad que este juicio. Porque estas actitudes recogen una tradición moderna real, y porque pasarán a formar parte del núcleo mismo de las propuestas críticas modernas cuando el ideal científico quede consolidado por la propia dinámica de la sociedad europea y pueda prescindir así del gasto de la voluntad humana que antes se esforzó en otorgarle hegemonía. La modernidad también hace supremo hincapié en la problemática de la individualidad en el sentido de *Innigkeit*, que olvida con Jacobi todo intento de reflexión crítica inmanente sobre las parcelas tradicionales de análisis racional y científico. Todo el siglo XIX estará atravesado por ese pensamiento que tiene en su base el recogimiento sobre el sujeto en su estructura instintiva: Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche y Freud son así la radicalización de un ideal que emerge en la generación de Jacobi.

Pero recojamos las cuestiones: instinto no hace referencia a nada orgánico (de ahí el ensayo ilustrado de Freud al darle una base fisiológica y orgánica). Constituye en todo caso una segunda alma, la del espíritu (I, 260), una naturaleza superior, «aquella espontánea que se conduce a sí misma, que se forma progresivamente» (I, 231). Esta definición de la naturaleza espiritual, del «en sí» del espíritu como algo espontáneo, autodirigido y autoconformante, no es bueno perderla de vista para entender a Hegel. Tampoco hay que olvidar la definición de instinto como «principio de toda autodeterminación» (I, 238), ni los adjetivos que por lo general se le adhieren: «unbedingter Trieb» (I, 238), «lebendiger, sehender, ordnender, bestimmender Geist» (I, 232) y sobre todo un nombre: «Ich, jenes Ich das wir unser Selbst nenen» (I, 231), que apunta más allá de lo temporal, a lo eterno (I, 250). Aquí acaba *Allwill*. Pero *Woldemar* continúa esta materia con un movimiento peculiar: apelar a Aristóteles como el mejor soporte de su propia teoría.

3. «Woldemar» y la reconstrucción de la teoría de los instintos como teoría del genio

La segunda edición de *Woldemar* significaba el fin del trayecto, la completud de la dialéctica de la experiencia personal. Y si sorprende comprobar que esa dialéctica se cierra en el círculo que avanza desde la teoría del genio en el primer *Allwill* hasta la teoría del genio moral de *Woldemar*, desde una subjetividad que se desconoce hasta una subjetividad que es creadora *justo* porque ha llegado trabajosamente al autorreconocimiento, aún sorprende más comprobar que el círculo queda soldado finalmente mediante una apelación a Aristóteles y a una peculiar relación entre la *frónesis* y la *sofía*. Sin embargo, en ese recorrido se proyecta luz sobre el comienzo: la teoría que aparecía al principio indeterminada, adquiere al final relevancia ontológica; lo que era una noción abstracta de genio en la que cabía tanto Goethe como Jacobi, da paso a una teoría concreta que permite distinguir el genio estético respecto del genio moral. Como punto determinante de esta diferencia, *Woldemar* adquiere sentido en tanto que significa el paso desde el primer tipo de genio al segundo, mediante el amor y el sufrimiento. Pero ahora este camino, por muy raro que siga siendo, es el camino ontológico del hom-

bre, aquél que ordena su naturaleza, el que le proporciona coherencia y completud. Es todavía una historia natural, como rezaba en el *motto* de *Woldemar*. Por tanto, la base de toda la nueva posición es una teoría de la naturaleza humana inspirada en Aristóteles. A exponerla vamos a dedicar lo que nos queda de este capítulo.

1. La primera tesis aristotélica de la que Jacobi se hace eco es que las acciones virtuosas se definen exclusivamente por ser las que llevan a cabo los hombres virtuosos (V, 421). Esto implica que las virtudes son previas a los conceptos, a las prescripciones y a los mandatos. La moralidad como cuerpo conceptual o doctrinal es posterior y brota de la existencia moral propiamente dicha. Por lo demás, es evidente que esta posición implicaba una radical humanización de todas las definiciones básicas de la moralidad: «el hombre sólo puede medirse y examinarse con el hombre» (V, 421), dice Jacobi otra vez, casi parafraseando a Protágoras. No hay aquí, por tanto, ninguna referencia inicial a una virtud definida desde una instancia divina, aunque Jacobi siempre encuentra el camino para llegar a ella.

2. Puesto que el hombre no ha podido guiarse en su conducta de una manera originaria para realizar por primera vez la virtud, es preciso que la posibilidad de esa realización quede confiada a una instancia no conceptual: a un sentido particular y propio, a un «instinto inmediato». Este problema viene a colocarse en paralelo con el estrictamente kantiano del origen último de las reglas, esto es, con el de la facultad de juzgar reflexionante. La capacidad del juicio que reposa en la hipótesis metodológica de la idoneidad de la realidad para la formación de una objetividad emotiva, es sustituida sin embargo en Jacobi por la instancia inmediata de un sentido, tal y como también había usado Hemsterhuis.[5] Es un sentido el que decide qué acción se realiza de una manera adecuada al instinto: «lo que desde este instinto se ejecuta adecuado a aquel sentido, sería lo virtuoso» (V, 422).

3. Esta tesis supone una disposición natural del hombre a la virtud. No se puede decir que la virtud sea una resultante mediada por el juicio de una comunidad, sino que antes bien esa comunidad lo es y se forma porque los hombres poseen la disposición idéntica —en el sentido del mito de Epimeteo, en el *Protágoras*— que sabe captar una acción como imitable y por tanto virtuosa: «A todos los hombres les sería innata con aquel sentido e instinto una destreza moral» (V,

422). Pero ciertamente, no en la misma medida en todo hombre. Sólo como disposición alcanza a cualquier ser humano. En esta versión de Aristóteles, el peculiar naturalismo espiritualista de Jacobi domina sobre el papel educador del hábito. Éste apenas es otra cosa que el resultante normal de una naturaleza superior, algo así como un sentido y un instinto excelente. Pero en todo caso estamos ante un don, una «Gabe der Natur» (V, 422): un ojo espiritual más agudo que «permite percibir distintamente el bien efectivo en general y el instinto igualmente efectivo de querer en todo caso lo mejor y operar con el celo más firme» (V, 423). La teoría de los instintos, así establecida, da paso a la teoría del genio moral como el poseedor de ese órgano superior que permite establecer la acción moral que sirve de regla.

4. Algo común a la propuesta del genio moral y a la teoría de los instintos es la imposibilidad de un aprendizaje verbal, racional o expreso de la virtud moral. El aprendizaje en esta área debe llevarse a cabo de una manera ejemplar: sólo la visión o la imitación de una acción moral puede enseñar a actuar moralmente. Una de las necesidades de la teoría es entonces la de definir el ejemplo moral (V, 78), el arquetipo (*Urbild*) moral a ser imitado en su concreción sensible y viva. La virtud, la *frónesis*, sólo se aprende siguiendo el ejemplo de los hombres buenos. Y el primero de estos hombres, el que inicia la serie o la restaura en tiempos de corrupción general, es el genio. La virtud sería...

> [...] un arte libre, y de la misma manera que el genio estético da leyes al arte por sus hechos, así el genio moral las da a la conducta humana. Justo, bueno, noble, excelente sería lo que ejercita, produce o lleva a cabo el hombre justo, noble, bueno y excelente. En cierta forma éste inventaría la virtud y engendraría la expresión de la dignidad humana [V. 79].

La pregunta entonces versa acerca de los criterios que permiten reconocer en un hombre el arquetipo de moralidad. Desde luego ese arquetipo tiene que reconocerse por sí mismo, portar en sí mismo los rasgos de su identidad, los criterios de su elevación a arquetipo. La teoría del alma bella —fundamentalmente centrada en la figura de la mujer— cumple esa necesidad: el alma bella nos presenta el auténtico genio moral porque nos muestra por sí misma una persona que cumpliendo absolutamente todos los deberes de la moralidad

es al mismo tiempo feliz, demostrando con el ejemplo que la acción moral se puede realizar con naturalidad y puede llenar todas las necesidades humanas (cf. V, 383, 266-286). Ella, el alma bella, es la humanidad originaria, vinculada a la vida porque es por sí misma el regazo, el seno de la sociedad más originaria, la familia. En ella existe de manera imborrable el *Grundtriebe* de la naturaleza humana por el que se ordena «decisivamente la determinación de la existencia» (V, 80), y le otorga conciencia de su valor mediante una «conciencia inmediata» (V, 81).

Estamos así ante una peculiar traducción del valor en sí del hombre, dictado ahora no por la apelación y la exigencia de un lugar igual en la comunidad civil (Kant), sino por una organización de la sensibilidad moral que hace a ciertos seres humanos especialmente atentos a esta condición de la vida humana como fin en sí. Estos son los genios, que hacen de su vida su propia obra, un «vortreffliche Muster». No es una dimensión del reconocimiento recíproco en una práctica de universalización de la voluntad lo que nos otorga conciencia de individualidad, sino una inmediata «inneres Bewusstsein» (V, 82). Personalidad no es un reflejo de la mediación social, sino un sentimiento previo de la vida que le mueve hacia la creatividad, que se sostiene no en el proceso de mediación cultural, sino en la sustancialidad del «reines Geist» (V, 82). El genio moral atiende a esa sustancialidad y por eso la deja libre: aquí está el sentido de la libertad que ahora no es sino una autodeterminación (*Selbstbestimmung*) que se supone originaria, no mediata; en el fondo un destino impuesto por la sustancialidad espiritual. En esta autodeterminación y autodestino, está afincada la «Bestimmung des Menschen» (V, 93). El genio moral cumple con su destino, con su «streben nach Tugend» (V, 118). Y en este sentido es un modelo de conducta (V, 118).

5. Pero en el fondo, ese genio moral guiado por el impulso dictado inmediatamente por el sentimiento de su propia individualidad y personalidad creadora, exige como transcendental básico de su conducta un sentimiento aún más cercano e inmediato, un suelo firme imposible de remover: el de su propia certeza como Yo. Aquí está la base de todo genio moral. Pero también la base decisiva de toda crítica a la mediación conceptual de la moral llevada a cabo por Kant:

> Hay proposiciones que no necesitan ninguna prueba y que no soportan ninguna prueba, porque todo lo que puede ser admitido como prueba es más débil que lo que es la convicción ya existente, con lo que ésta quedaría confundida. Tal proposición la expresamos cuando decimos: ¡Yo soy! Esta convicción es un deber inmediato y todo otro saber será examinado desde él, medido con él, valorado con él [V, 122].

Esta convicción es la ley de nuestra esencia (V, 122). Andamos aquí muy lejos de la apercepción kantiana. Ésta, desde el momento en que reduce la subjetividad a la subjetividad transcendental, sólo puede invocar para posibilitar su autoconocimiento aquella dimensión del sujeto que puede ser también social, comunitaria o universalmente mediada y compartida. Nunca tenemos en Kant, por tanto, un saber de sí inmediato. Apercepción, dentro de la dinámica del análisis transcendental, es reconocimiento de las dimensiones del sujeto puestas en juego en la construcción de *fakta* comunitarios e históricos, y por tanto de las dimensiones igualmente sociales y racionales. Y justo por eso la apercepción de Kant no es conocimiento de la individualidad, de la personalidad o de ninguna otra dimensión que pueda incorporarse en exclusiva a la historia personal de cada uno. Por eso el análisis transcendental no es un análisis del sujeto humano tal y como puede desarrollarlo la antropología o la psicología. En nuestro autoconocimiento como sujetos que soportan los productos culturales y sociales de una comunidad histórica mediante nuestras capacidades en acción, no podemos incluir esas dimensiones de nuestra sujetividad que consideramos intransferibles. El sujeto transcendental nos descubre capacidades, pero no nos descubre al sujeto real que tenemos que ser para desarrollar esas capacidades. En el Yo, en la apercepción de Jacobi tenemos algo distinto: un saber que debe guiar toda nuestra conducta creativa personal e intransferible; la ley de nuestra esencia, de nuestro destino. No aprehendemos aquí «el entendimiento reflexivo —dice Jacobi contestando a Kant— sino un algo misterioso en lo que se reúnen corazón, entendimiento y sentido» (V, 123).

6. Pero todas estas dimensiones de la teoría del genio no pueden ocultar que estamos ante una construcción teórica que tiene relevancia política, que está situada en un momento de la evolución de Jacobi profundamente marcado por intereses políticos. Desde esta perspectiva el genio moral está caracterizado como *Heldengeister* (héroe espiritual) que renueva y

restaura el valor originario de la moralidad en tanto que es capaz de hacer brotar las acciones morales de la misma fuente de la naturaleza superior que las produjo al comienzo de la historia. Y en ellos hay que creer en la misma medida en que creamos en el carácter providente de la ordenación de la naturaleza. Por eso Jacobi los define como héroes: porque tienen enfrente a la época oscura en la que Edipo arrastra su sombra, porque tienen que desplegar el combate descarnado y fiero del nihilismo frente a toda sensibilidad. En esos dos sentidos Jacobi los llama héroes de la libertad, «hombres a los que un sentimiento divino e interno de la libertad eleva sobre su época, esos son la verdadera sal de la tierra, y lo que de ellos exige su vocación lo tengo por bueno aunque los contemporáneos y la posterioridad los trate de tiranos, visionarios o malvados» (V, 426).

Desde este sesgo, la teoría del genio moral como héroe muestra su juego dentro de una idea de la historia más regeneracionista que conservadora. Se trata de los primeros atisbos del hombre providencial, la concreción de ese relámpago divino que anuncia el día más joven y que saluda la emergencia de un personaje carismático que puede decir: «Ahora soy el líder». Lo fundamental es la entrega en manos de alguien que sabe lo que es el bien y el mal por su órgano más profundo; no desde una apelación a reglas comunicables que sólo son aceptables en la medida en que permiten o potencian una comunicación o una universalización de conducta, esto es, una racionalización de la vida, sino a reglas que al considerarse intuiciones se proponen como una verdad instintiva y sin criterios que, por lo demás y de antemano, se suponen incomprendidas por una época corrupta.

7. Los conceptos y valores morales adquieren así una dimensión diferente: cierto que el hombre heroico actúa desde la libertad y desde la autodeterminación como primera fuente de toda ley (V, 426); pero estos conceptos adquieren otro matiz: el héroe está libre de las ataduras de la época, de los falsos conceptos, de los instintos debilitados. No se ha producido aquí la síntesis entre libertad y razón por el intermediario de una apelación a la universalización deliberada y consentida de conducta; al mediar sólo la noción de instinto y de época depravada, Jacobi fuerza inevitablemente a una interpretación de la razón como aquella pauta de conducta que se impone sobre el rechazo deliberado de toda instancia social o comunitaria, rechazo que no es sino la garantía de la

libertad como expansión de la propia estructura instintiva. Desde esta conclusión sólo el héroe es auténtica y genuinamente racional.

La polémica sobre el espíritu y la letra adquiere ahora una nueva dimensión. Las pautas comunitarias de conducta, lo que Jacobi llama la opinión dominante (V, 429), la ley concreta, deben suprimir y destruir la conciencia y el espíritu. Y esto supone de antemano la destrucción de toda moralidad, pues destruye la convicción básica, el sentimiento del ¡Yo soy! Cualquier cristalización de la conducta personal en conducta social queda radicalmente denunciada como letra, y fuerza a una reacción revitalizadora en la que el hombre alcanza su dignidad (V, 429). Y sin embargo Jacobi es íntimamente consciente de la inevitable dialéctica que esta dinámica comporta. Porque si bien el hombre debe reconquistar en cada situación su libertad, tampoco puede evitar dotarla de una forma y de una exterioridad. Allí está lo permanente y lo sustancial de su naturaleza; aquí, en la exteriorización, lo pasajero (V, 429-439). Pero ambas son dimensiones inevitables. ¿Cómo sintetizar esta dualidad humana? ¿Cómo reorientar la dimensión condicionada e incondicionada de la praxis humana a fin de ordenarlas sin contradicción? El hombre al fin y al cabo debe reconocerse en una concreción, «porque una mera y vacía satisfacción o autosatisfacción, es un absurdo». La pregunta es, ¿satisfecho, con qué? (V, 431). Aquí parece que toda opción formal es radicalmente insuficiente. El mandato «racional» de ser «uno consigo mismo, sin más, es un dibujo demasiado débil» (V, 432). Estamos aquí ante una moralidad sin contenido y debemos avanzar hacia una moral concreta, hacia una reunificación concreta de espíritu y letra, de instinto y acción, de imperativo y vida, de creatividad moral y de regeneración histórica, o más en términos aristotélicos, de potencia y acto. Pues bien, esa síntesis de concreción es imposible, nos propone Jacobi, sin la fuerza de la simpatía o del amor. La mujer es el arquetipo moral porque lleva en su naturaleza el acceso inmediato al amor filial. Aristóteles también es invocado aquí: «Virtud sin amor es un absurdo. [...] Aristóteles encuentra la disposición del hombre a la virtud en la disposición a la amistad» (V, 433). Aquí está la base natural de la virtud, y en la medida en que ofrezca el suelo firme a la misma, no se podrá hablar de virtud como algo *contra natura*.

Así, la dinámica entre espíritu y letra se traduce a la dialéctica entre *Anlage* y *Fertigkeit*, entre disposición y destreza,

habilidad y acto. La disposición es algo natural, la destreza en acto algo adquirido. Pero lo fundamental es que esa adquisición se debe a la «innere Seelentätigkeit aus eigener Kraft» (V, 435). Este resultado determina la posición inicial: la disposición es el instinto, la potencia; la destreza, el acto, es la libre determinación, el libre despliegue y desarrollo de ese instinto. Para que todo esto cristalice, sin embargo, se requiere que la amistad sea capaz de integrarse dentro de la estructura vital del hombre y pueda servir a sus fines propios.

8. Sería demasiado parcial la apropiación de Aristóteles si no hiciera mención a la estructura teleológica de la vida y si no se tuviera en cuenta esta estructura para definir esa moralidad concreta. La exigencia de la vida es la de que todas las fuerzas apunten a un punto común del esfuerzo (V, 437-438). En el fondo esta proposición es analítica de la propia definición de la vida como vida individual. Lo importante es que ese punto común del esfuerzo define la naturaleza del ser en cuestión porque le ofrece su fin. Todo lo que contribuye al fin es bueno; el fin mismo es el bien supremo (V, 438). ¿Cuál es entonces ese fin que orienta toda la dialéctica del espíritu y la letra, que le otorga dirección a esta amistad, que permite pasar desde la potencia al acto? Si este fin orienta y define la esencia de la vida, si ordena sus fuerzas, entonces debe estar confiado decididamente al instinto: se trata del instinto esencial, del instinto hacia la unidad y perfección, motivado por la conciencia de lo imperfecto. Esta referencia a la unidad otorga a la problemática del espíritu y la letra un sesgo interesante: sólo la conducta que concede a todas las fuerzas su exterioridad, está en condiciones de impedir la conversión de esa expresión en letra muerta. Sólo esa conducta abandonará en un momento dado lo conseguido para manifestar otra fuerza. Sólo así cada fuerza obtiene expresión sin impedir la reunión con las demás; pero sólo así la felicidad que produce la exteriorización de una fuerza implica perfección moral, perfección unitaria del hombre. La felicidad no es sino un resultante fundamental de la moral concreta, en tanto que potencia la consecución del fin esencial de reunificación. Y esto es así porque esa actuación guiada por dicho fin promueve retrospectivamente la propia actividad, la aumenta. Estamos ante el mismo mecanismo reproductor de la alegría en Spinoza:

> En suma: sentimiento de bienestar es una propiedad fundamental del alma; pues el vivir es un bien en sí y somos y vivimos sólo por las exteriorizaciones de nuestra actividad. Sin exteriorización de fuerza no tiene lugar satisfacción alguna; toda exteriorización de fuerza tiene un cierto bienestar propio que eleva a su vez la actividad [*welche die Tatigkeit selbst allemal erhöht*], que la hace más perfecta, más completa. Quien hace una cosa con placer, la juzga suya y la elabora cuidadosamente. [...]. Se podría decir que la virtud es la más alta dicha; y de esta dicha suprema que es la virtud y la perfección, se podría decir que es la bienaventuranza de los dioses [V, 442].

9. El amor a ese fin, la amistad como vida ordenada hacia él, constituye el programa concreto de moralidad (V, 439) por la que el hombre disfruta de la dicha incomparable de su perfección, lo que le hermana con la divinidad (V, 440). Pero la gran cuestión comienza ahora: ¿es ese fin algo diferente de la ordenación y conjunción de fuerzas en una unidad? ¿La perfección humana es la conquista de algo objetivo o es más bien la reunión subjetiva de fuerzas? El instinto hacia el bien, ¿es el instinto hacia un objeto o hacia la satisfacción de todas las fuerzas mediante su reunificación? Tenemos aquí el problema fundamental del final de la *frónesis* y el paso hacia otra noción de virtud. ¿La educación del hombre que hemos descrito se agota en sí misma, o el hombre se contruye así para poder acceder a un objeto superior?

Jacobi no puede aceptar una versión radicalmente naturalista de Aristóteles. Al no hacerlo, desde luego, se coloca más cerca de Aristóteles que buena parte de la tradición y sitúa al Estagirita también más cerca de Platón. Jacobi entiende que es preciso por tanto limitar el naturalismo con el paso a la *sofía*. Si reparamos en que lo descrito es, en el fondo, el ideal de la *Selbstgenugsamkeit* del primer Woldemar, es fácil también comprender no sólo la necesidad de dicho paso, sino que también podemos prever sus caminos. Ahora, por si no hubiera quedado clara la recepción por parte de Jacobi de la crítica de Hamann a ese ideal de autosuficiencia, se eleva y elabora dicho paso como categoría. ¿Woldemar es un muro o una puerta?, preguntaba el buen Hamann.

Es una puerta y un muro, concluía Jacobi. Pero ahora, en un juego de palabras, dice, es puerta y locura: en ambos casos *Thor* (V, 289, 470, 482, 303). Ese es el paso categorial desde la *frónesis* a la *Sofía*: la experiencia de la locura. Desde el

salto mortal no sólo se olvida que estas dos formas de vida debían considerarse continuas: es que se enfrentan hasta tal punto, que sólo la ruina de la primera mediante la destrucción total de la personalidad autosuficiente por la locura, permite acceder a la estabilidad de la sabiduría. Locura es así una categoría inevitable de la vida humana, un grado más de la experiencia del espejismo, un momento agudo y vivido del no-saber, pérdida general del sentido de todo lo humano, noche plena del nihilismo:

> Yo he sentido hondo, hondo, hondo, la miseria, la nada de la humanidad [V, 371].

Es el momento que intentamos explicar en nuestro capítulo cuarto. El momento en que aún reposando sobre sí, el hombre se afirma todavía como solo en el universo: «Miro el cielo; ¿rezar?, ¿adónde, adónde?» (V, 371); en el que el dolor y la angustia, todavía considerados desde la plataforma ya en ruinas de la individualidad, se tornan incomprensibles (V, 372), sin fundamento (V, 377), y sin confianza en una salvación imposible (V, 372). Entonces, en este momento último, angustioso (V, 372, 467), el Yo que se niega a reconocer la dependencia y la insuficiencia, que se levanta orgulloso con su mal y quizás también con su culpa, es un Yo satánico. Locura y satanismo: es el final de todo proyecto humano para Jacobi. La equiparación de ambos no dice sino que pretender la autonomía humana es querer romper con la divinidad.

10. Pues bien, este momento diabólico de la existencia lo llena el genio estético, el genio poético. Jacobi conocía inicialmente la trama del *Fausto*. Ahora, en su intento de resituar categorialmente ese tipo de hombre que representa Allwill-Goethe, Jacobi no duda en apelar a la propia creación de Goethe. El artista persiste en la vida autosuficiente del hombre incluso tras la experiencia de su nada, igual que Fausto persiste en su afán de conocer después de experimentar de manera directa la desesperación de no poder conocerlo todo. Pero ambos tienen que vender su alma al diablo para poder continuar en su obstinación. Desde este momento apenas puede evitarse la conclusión: esta venta le puede proporcionar creatividad, experiencia; pero experiencia blasfema, como ya vimos y volveremos a ver en el poema de *Prometeo*:

> A él le engaña su arte propio, verdaderamente bello; se engaña por la actividad libre que lo produce y que ahora, mediante este arte, tenía que acrecentar a su vez. Concluye desde algo pasajero y menor, desde algo contingente, a algo imperecedero y verdaderamente eterno, que el hombre produce en su sentimiento, y como un Dios se atiene a aquello en su hacer y en su poetizar, en el sufrir, en el esforzarse y en el huir [V, 386].

Que Jacobi está dibujando a Goethe apenas cabe dudarlo. El genio estético necesita experimentar la verdad de sus canciones, necesita de un alma amistosa y consonante con la suya «para llegar a estar cierto de que su sabiduría no es ninguna invención» (V, 387). Por tanto, el genio artístico desplaza hacia la comunidad el centro de decisión acerca del propio valor de sí mismo: carece de moralidad, de sustancialidad propia y tiene que entregar a los ciudadanos «su felicidad, su valor, su existencia propia» (V, 387). La desesperación apenas puede hacerse esperar (V, 387). Jacobi jamás entendió que la condición inmanente de la posición de Goethe era la resignación ante la perfección imposible, la asunción de lo perecedero como elemento que concede el hogar a la belleza. En el fondo Jacobi no podía entenderlo porque para él la belleza perecedera le queda prohibida junto con la sensibilidad. De ahí que Goethe sólo encuentre consuelo en la belleza sensible; mas en la desesperación de Jacobi no hay nada positivo ni edificado ante lo que resignarse, sino la nada absoluta de la locura y del carácter, nada que hay que transformar en Ser, en Yo firme y esencial. La conclusión entonces es: ¿Cómo salvamos nuestro Yo? (V, 381). La pregunta dice así: «¿puede el espíritu ser despertado de la locura como el cuerpo de la enfermedad?» (V, 369-371).

11. Como momento del despertar instintivo de la vida moral humana, el ideal de autosuficiencia tiene su papel en la definición de la moral concreta, en esa dialéctica de la letra y el espíritu. Pero sólo puede servir para despertar en nosotros la conciencia precisa de nuestra imposibilidad para alcanzarlo. Era nuestro fin, el fin que despierta el amor. Pero desde luego un amor siempre frustrado:

> Porque el hombre no puede quererse en su síntesis presente, la muerte viva de una tal existencia [V, 443].

De ahí que la definición naturalista de la dicha no hace sino vehicular la toma de conciencia de un amor superior que le hace salir de sí, de la suficiencia, y provoca el presentimiento de un objeto no intuible que le hace capaz de creer y esperar lo que la razón naturalista, la razón sensible, le muestra como imposible (V, 443). Cuando esto sucede, el ideal de genio queda no completamente arruinado, pero sí transformado. Si el genio se busca en la certeza de su propio Yo como base y guía de toda conducta, la puesta entre paréntesis del ideal de autosuficiencia no puede dejar de provocar la pregunta por la razón y el fundamento de ese especial entusiasmo por el propio Yo. Si este entusiasmo desaparece radicalmente, se hunde con él toda la tensión del proceso dialéctico; si se mantiene, como hemos visto, surge la vida diabólica que se niega a una reconciliación con Dios a pesar de albergar la conciencia del mal. Así que sólo queda un camino: mantener el carácter central del Yo en la vida subjetiva, pero reconocerlo como algo que en modo alguno puede mantenerse a sí mismo. Es la escalera que nos hace subir hacia otra cosa, pero que tenemos que soltar si queremos poseerla. El vacío momentáneo es la locura. La solución consiste en mirar todo el proceso ya a la luz de la nueva conquista y del nuevo amor: el Yo fue una gracia que estaba destinada a errar hasta encontrar su hogar, hasta cumplir su destino. Entonces deviene *Muster, Urbild* de la conducta, porque llega a ser autoconsciente de la necesidad de apelar a otra instancia como donadora. Considerado desde sí mismo, el Yo es gratuito en su intento de hacerse valer como rasgo esencial. Sólo alcanza esta dimensión de esencialidad cuando reconoce que su centralidad en el mundo es otorgada, creada:

> Elevados presentimientos agitaban mi espíritu. Mi alma creía acercarse a lo incomprensible. Ella, que antes no era consciente ni de una representación, ahora estaba llena de sensaciones y de pensamientos. Existencia propia sentida desde la nada; creación [V, 259].

El Yo que pretende elevarse sólo sobre sí acaba viéndose como gratuito y como nada. Pero a pesar de todo continúa subjetivamente imponiéndose instintivamente, traspasando la existencia. Entonces, cuando se nos impone como conciencia de nada, nos muestra al mismo tiempo la mano que puede hacer de la nada algo mediante el poder supremo de la crea-

ción. El hombre entonces se siente dependiente, pero de una dependencia privilegiada por cuando llena y ocupa la voluntad creadora y previsora de Dios. Ese es el mayor privilegio del hombre frente a toda la naturaleza: interiorizar la experiencia de la Creación como experiencia personal.

¿Estamos aquí ante un recurso a la astucia de la razón para mantener la tensión existencial a toda costa, para conquistar ulteriores manifestaciones activas, para la apertura de nuevos ámbitos de actividad? No. Porque este nuevo objeto de amor divino se convierte, no en un medio de despliegue de la propia teleología humana, sino en culminación de la misma; no sólo es sustancia que mantiene el proceso de inconformismo con la letra, sino fin de ese mismo inconformismo. No es un postulado para cumplir la estructura instintiva del hombre, sino una manifestación más de la propia estructura instintiva que denota ahora una naturaleza supraterrenal en el hombre. Tenemos la *sofía* aristotélica. Si el hombre cifra su esencia en aquello a lo que aspira, en aquello que quiere, ahora, mediante este nuevo amor, el hombre se muestra como naturaleza divina, *überirdische* (V, 444). Sin esta asunción, la dialéctica espíritu-letra, moral concreta-abstracta, le parece inmantenible a Jacobi. Pero entonces apenas cabe definir esa moral concreta salvo como aspiración «hacia», como amor a lo supraterreno, no como síntesis de instintos, de pasiones, de tendencias concretas.

Apenas se nos permite aquí la duda de que estemos ante un ideal regulativo que se cumple en la ordenación de dimensiones sensibles y reales particulares. Todos los instintos y actuaciones concretas pierden su función desde el momento en que se niega la posibilidad de ordenarlos con absoluta unidad y suficiencia. En modo alguno se aceptan unidades intermedias, provisionales, resignadas. La condena de la vida natural de la *frónesis* es radical porque es traumática, mediada por la locura. Hay aquí una decisión sólo justificable desde el hecho de una imposibilidad de una síntesis completa de instintos parciales, de cualquier dicha, de cualquier bienestar. A duras penas se enlaza así el talante realista y afirmador de Aristóteles —que lo es incluso en la definición de la vida teórica de la sabiduría— con la aceptación del nihilismo. Tenemos aquí el paso hacia una teoría de la vida concreta como vida mística, inequívoca en Jacobi.[6] La relación espíritu-letra, que apuntaba a una síntesis concreta, se reduce ahora a una relación misticismo-nihilismo, en la que el

hombre, negándose a cualquier manifestación sensible, sólo encuentra la reunificación de fuerzas en la continua apelación a ese amor supraterrenal. Lo que se alcanza así es un Yo sustancial, pero no mediado por lo temporal, por lo pasajero, con lo que el propio problema se cierra en sus términos:

> No hay ninguna mezcla o elaboración de tales inclinaciones, deseos o pasiones, por la que el hombre llegue a una segura soberanía sobre sí y obtenga un Yo inalterable [V, 445].

Pero naturalmente, la pretensión de un Yo inalterable es una mala apropiación del problema de la formación de carácter, del *Ethos*, en Aristóteles. El hábito virtuoso en el griego no ha cristalizado en una conducta en sí misma autosuficiente que obtenga su propia justificación desde el hecho formal de su estabilidad, sino desde la armonía pasional que permite dar juego a las inclinaciones concretas. En Jacobi, sin embargo, la estabilidad se separa de la vida real a la que sirve y deviene sustancia, sujeto espiritual que no necesita de aquella vida real que, carente ya de acción, obtiene su placer de contemplarse a sí mismo. Nunca el misticismo quedó tan perfectamente dibujado como por este contraste con Aristóteles. La libertad ahora no es la plenitud de la naturaleza concreta, sino libertad del nuevo sujeto supraterrenal que se agota en su *Selbstachtung* (V, 447) por encima del mundo (V, 449) como algo divino (V, 449). Aristóteles también llamó dicha a esa capacidad de actuar y conocer lo divino (V, 450). Pero quizás no de una forma radicalmente separada —en el sentido de desesperada— de la *frónesis*, de la vida social, histórica y sensible. Una platonización, una reintroducción del *jorismós* en Aristóteles, esto es Jacobi en este momento final de su producción novelística, en la segunda edición de *Woldemar*. Pero esto implicaba curiosamente una crítica a Kant y sobre todo, una interpretación del cristianismo como vehículo del paso del nihilismo al misticismo, como vehículo del Ser.

1. La carta del 11.10.1796 es quizás el testimonio más importante de la época para resituar las reflexiones sobre *Allwill*, y en sí misma es decisiva para comprender la novela: «Hace ahora 21 años que comencé a publicar este conjunto de cartas. Mi alma estaba entonces en una situación semejante a la de Silli; pronunciaba profundos suspiros. He aquí mis musas. [...] Aparecieron recogidas en 1780. Las revisé en 1792, las retoqué y añadí otras nuevas, que son las 3, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 19. Cuando en 1792 retomé el conjunto para leerlo, las primeras cartas me produjeron un disgusto tal que eché el volumen lejos de mí, a un rincón, con verdadera cólera. Se me persuadió después de retomarlo. Entonces leí la carta de Allwill a Clement, ahora la 9. A pesar de sus defectos, esta carta me embargó de tal manera, me produjo una impresión tan extraordinaria y profunda, que resolví conservar la obra de la que forma parte. Entonces pasé a una actitud extrema y opuesta; no creía tener el genio que me había inspirado en 1775. Ensayé e hice la carta de Emilia a Silli, la 11, que creo es una de las mejores. Entonces tomé coraje y arreglé lo mejor que pude mi primer volumen. Hecho esto, emprendí la regeneración de *Woldemar*, que me llevó más lejos de lo que podía suponer. Lo que hace extraordinariamente difícil la traducción de estas dos obras es que ellas son más producción de la naturaleza que del arte. Siendo productos de la naturaleza, han debido serlo de una naturaleza particular, individual. Son los sentimientos de un hombre, su manera de ver y de pensar, de mirar a los otros y de encontrarse a sí mismo. En ninguna parte de mis escritos he buscado ser un buen narrador; solamente busqué expresarme, haya hablado en mi nombre o identificado con otro personaje.

»He empleado todos los medios, todos los recursos de mi lengua, por la necesidad que tengo de hacerme sentir y entender, no por el ornato. [...] Esta unidad indivisible de sentimiento, de pensamiento y de expresión en mis obras, es el fundamento de su éxito en Alemania» (*AB*, II, 238 y ss.).

2. Sobre la reelaboración de *Woldemar* tenemos otras noticias además de la mencionada en la nota anterior: así el 5 de mayo de 1792, (*AB*, II, 85) dice: «Ahora estoy con *Woldemar*. Yo quería sólo mejorarla y calafatearla con un prólogo y un epílogo. Pero la cosa me ha ganado completamente. Tengo que procurar que la pieza llegue a ser un todo». Hacia julio de 1792 mantiene que está mejorando la parte correspondiente al *Kunstgarten*, que trata de la historia de la humanidad. Quiere leérsela a Herder, que está en Aachen en esos momentos. No sabe cómo acabarla, pero reconoce que el antiguo final no es idóneo (cf. *AB*, II, 93). Con Herder por tanto desea firmar un armisticio (*AB*, II, 96). A Humboldt le escribe en enero de 1794 (*AB*, II, 1.140-1.141) y más tarde sería el recensor de su obra, manteniendo una correspondencia con él a este respecto (cf. *AB*, II, 174 y ss.). La carta empieza citando a Voltaire, dándonos una idea de las cir-

cunstancias vitales del autor: «Vie de malingre, vie insupportable, mort continuelle avec des moments de résurrection!». Y acaba de la siguiente manera: «Cuando me visitó este mal por primera vez estaba en medio del trabajo de *Woldemar*. Ahora busco en mis papeles de nuevo y ataco la obra una vez más. [...] Vuelvo hacia Pempelfort y trabajo sin descanso en acabar mi obra».

3. Cf. *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Tecnos, 1987, cap. II.

4. Algunas cartas de la época nos proponen esa interpretación con claridad. Primero que Kant culmina la tradición aristotélica: «Ya las especies del Estagira no eran otra cosa que nuestros fenómenos. Pero ahora esta doctrina se ha desarrollado más y se ha desplegado hasta sus últimas conclusiones: son percepciones mediatas, percepciones de representaciones. Por consiguiente sólo verificamos nuestros propios cambios y por eso nuestro conocimiento entero se refiere a sensaciones, imaginación y apercepción y es, por tanto, completamente subjetivo. Kant tuvo el valor de confesar esto y propuso a su razón la pregunta: ¿cómo las sensaciones llegan a ser objetos? Su solución es una obra maestra» (29.12.1790) (*AB*, II, 47 y ss.). Segundo, que Kant continúa la labor de Berkeley: «hace un año aproximadamente escribí a Reinhold lo siguiente: sólo puede haber en principio *un* idealismo y este único idealismo es el Dios desconocido en cuyo altar los amantes de la filosofía especulativa introducen con devoción, especialmente desde Descartes, hoy este ídolo, mañana aquél. Berkeley, un pensador verdaderamente excelente, estaba en el camino correcto después de Locke, pero ni él mismo ni su sucesor Hume pudieron acabar este proceso. Kant llegó a la meta con un paso de gigante. Desde el lugar donde él desplegó su bandera abarcamos siglos del pensar humano con una claridad que es su obra, aunque no fuera su fin. La teoría admirable completada por él de un idealismo totalmente concluyente devora todos los demás sistemas» (*AB*, II, 50 y ss.).

5. Para el *órgano* moral en Hemsterhuis, cf. el libro de Hammacher, *Unmittelbarkeit und Kritik bei Hemsterhuis*, Munich, Fink, 1971, pp. 69-88.

6. Para la actitud de Jacobi ante la mística recordaré la Carta a Stolberg, el 29.1.1794 (*AB*, II, 144): «Te refiero a Fenelón y a su poderoso tratado *Del amor puro*. El divino hombre, a quien el mundo cristiano despreció como un entusiasta, se refugió en los paganos, entre los cuales se había demostrado el espíritu de su cristianismo, en doctrina y en vida, como verdad. [...] Perdona que este sea un místico, y déjame citar aquí a mi favor al doctor Plank que no es ningún místico: "Esta teología, dice en su *Historia del origen de la doctrina protestante*, se había mantenido durante siglos casi completamente inalterada en los claustros de las comunidades alemanas del norte y en el azul cielo de África, en las primeras comunidades de Egipto". Esto es una prueba irrefutable de que ella no es una

dogmática sistemática, sino un estado determinado del alma humana que se da en todas las regiones y permanece igual en cualquier siglo, y que por decirlo así, es *natural*. Antes, en una nota, observa el mismo Plank lo siguiente: "la creciente nueva luz de las ciencias, que en Alemania despertó una mejora de la religión, formó en Italia deístas. Nunca vivieron allí tantos pecadores reunidos como desde la conquista de Constantinopla a la ruptura de la Reforma, y si la filosofía platónica, y la mística que genera, no hubiera contenido la corriente, en este tiempo de los Pompanaze y los Aretinos, la más brutal caída de las costumbres habría sido la consecuencia de la Ilustración científica". Todo esto debería llevarme al reconocimiento de que tengo por igualmente verdaderas *todas las teologías en su parte mística*, y por igualmente erróneas, si no corruptas y odiosas en otros sentidos, en su parte no mística. [...] La religión cristiana es superior a todas las otras religiones por *la doctrina del milagro permanente que puede ser experimentado por cualquiera*: el renacer por una fuerza superior. Quien cree en la efectividad de ese milagro neotestamentario permanente del despliegue del espíritu, puede mirar con desprecio e indiferencia a todas las filosofías, y quien no esté convencido de la efectividad de este milagro, debía por lo menos despreciar a todos aquellos filósofos que aceptan una existencia sobrenatural. Este es el caso de la más nueva filosofía respecto de las filosofías de Pitágoras, Sócrates y Platón. Suma: *sólo el que actúa milagrosamente es Dios, todo lo demás es naturaleza*». Desde luego que ese misticismo constituye la forma peculiar que tiene Jacobi de entender el cristianismo: «En la medida en que el cristianismo es misticismo, es para mí la única religión de la filosofía que se puede pensar; pero tanto menos me mantengo en la creencia histórica» (*AB*, II, 55).

Para comprender mejor la actitud de Jacobi frente al catolicismo, lo mejor es referirnos a los escritos del llamado asunto Stolberg, la conversión de éste al catolicismo y las explicaciones de Jacobi (cf. *Nachlass*, II, 223-225). El texto más claro es el siguiente: «Para mí es imposible mantener una convicción profunda y ser un papista evangélico. Del papismo no se dice una palabra en la Biblia; para comprender esto sólo se necesitan ojos y un entendimiento común que no esté enloquecido. Quien se haga católico romano o papista, ha abandonado la Biblia por algo distinto. Cree que el espíritu del hombre debe volver a la minoría de edad y la letra en tanto letra tiene que dictarle la ley. Así piensa también el zar Pablo. [...] Lo que hace a la religión católica una religión particular es su esencia a-divina pura. Pues ella, como tal, extirpa la conciencia, somete todo lo sagrado a lo profano, hace al Dios vivo portador de sus ídolos ridículos, quiere elevar la estrecha locura de su clero por encima de su verdad infinita. Por eso desprecio y odio al papado tanto como amo a Dios y la verdad. [...] Sólo hay una comunidad de todos los sabios, sólo una iglesia invisible en la que se reúnen Cristo, Epami-

nondas, Sócrates, Fenelón, Ardnt, Hamann, todos verdaderamente Dios y sobre todo alma, amantes en Dios sólo y en su verdad, en su luz universal como la única que no puede mentir. Por esto es una ruda y la más infame de todas las mentiras que sólo existe una iglesia visible y ninguna invisible, que la visible sea la única verdadera y fuera de ella no sea posible ninguna salvación. Esta doctrina profundamente atea es la más propia y exclusiva de los católicos romanos. Divinamente católica es la opuesta, la que no teme decir, según el santo Hamann, que toda religión formal como tal es sólo servicio del lama, un comer barro».

Capítulo IX

CONCLUSIÓN: NIHILISMO, ESPECULACIÓN Y CRISTIANISMO

Desde este cuerpo de pensamientos entró Jacobi en la historia de la filosofía. Desde esta concepción general de la realidad conformó sus posiciones especulativas. Desde esta idea de la naturaleza humana generó su teoría. Más que apropiarnos uno sólo de estos dos polos —ideas culturales o discurso filosófico abstracto— hemos exigido a nuestro estudio establecer un continuo entre ellos, mostrar la unidad de ambos polos como un único tejido en el que se despliega una sola lógica y una sola actividad: la de reflexionar sobre el hombre y la totalidad de lo real desde el modelo de pensamiento nihilista, platónico y místico. En esta cadena, sólo en la cadena entera, se muestra el sentido de los principios más abstractos y la profundidad de los detalles más concretos y particulares. Los hechos quedan así interpretados por la teoría y la teoría ejemplificada por los hechos. Y fruto de esta relación recíproca emerge la individualidad de un pensar que también es la individualidad de una posición histórica; una filosofía que pasa a ser representativa de ciertos sujetos, de cierta clase, de cierta época.

Vamos a recoger estas posiciones en resumen. Y vamos a hacerlo destacando la intervención clave de Jacobi en la historia de la cultura filosófica alemana: la polémica con lo que a partir de él se llamó idealismo, ese peculiar invento de la propaganda de Jacobi. Vamos a registrar cómo los tres tópi-

cos fundamentales —nihilismo, especulación y cristianismo— se dan la mano en una lógica que el propio autor nos plantea como necesaria. Debemos aquí entender las razones por las que Jacobi convenció a su época de que esa misma lógica necesaria era la lógica interna del sistema kantiano. Y podremos comprobar cómo este hecho significó el desplazamiento del propio debate filosófico a estas dos cuestiones: la superación interna de la filosofía kantiana por parte de Fichte y Schelling, y la definición de las relaciones entre teología, cristianismo y filosofía, como la tarea básica del pensamiento filosófico.

1. **Antropocentrismo es espinosismo**

Dejando aparte otras cuestiones de epistemología, sobre todo respecto del realismo de la sensibilidad (IV, 2, 17, prop. II), o de los fenómenos, Jacobi define el entendimiento (*Verstand*) como la capacidad característica del hombre en tanto ser finito y en tanto que inteligencia natural. Ciertamente que Jacobi niega todo el apriorismo kantiano, siguiendo las críticas que Herder y Hamann habían dirigido a Kant en sus respectivas obras: las funciones de los juicios del entendimiento son fruto de la reflexión sobre los datos de la sensibilidad y, por tanto, siempre a posteriori. De ahí que los únicos principios realmente a priori son aquéllos que potencian la reflexión propiamente dicha, a saber, los principios lógicos de identidad y contradicción mediante los que trazamos semejanzas, ordenaciones, juicios, generalizaciones, etc. Ciertamente que esto implica conceder al entendimiento una certeza de segunda mano respecto de un cierto tipo de intuición sensible (*Anschauung, Empfindung*), en la línea del más auténtico pensamiento kantiano, pero también implica el sometimiento de todo entendimiento al principio lógico de identidad. Jacobi es esencialmente ajeno a la diferencia kantiana entre «entendimiento lógico» (*logischer Verstand*) y «entendimiento real» (*realer Verstand*). El principio de razón suficiente queda sometido al principio de identidad, como era por lo demás frecuente en la interpretación wolfiana de Leibniz.

¿Cómo se produce esta sumisión entre los principios? Mediante el hecho de que sólo podemos reflexionar dentro de un ámbito previamente reconocido como idéntico, como homogéneo. Estamos entonces ante una sumisión metafísica, no

estrictamente lógica. De lo que se trata es de que el principio de razón sólo funciona conectando y relacionando una diversidad que posee la característica común e idéntica de ser finita, condicionada, igualmente necesitada de razón. De ahí que hablemos de sumisión, no de derivación del principio de razón desde el principio de identidad. En sí mismo considerado, el principio de razón o de mediación es originario del entendimiento (IV, 2, 159 y ss.); y lo es porque la representación de lo condicionado es intuitiva y elemental, produciendo por sí misma el ansia (*Sehnen*) de alcanzar lo incondicionado. Esta división de papeles es fundamental en Jacobi: lo incondicionado no es objeto de juicio, de identidad o de razón, sino sólo de presentimiento y de búsqueda. Con esto tenemos que la pretensión de nuestro filósofo es crítica, como la de Kant: mostrar que el entendimiento no puede conocer lo incondicionado. Que lo que podemos comparar, ordenar, juzgar, es sólo lo finito, lo condicionado, lo que está definido por esta identidad que el entendimiento reflexivo le proporciona. Esta es la conclusión en la que coinciden Kant y Jacobi. La relación causa-efecto es poco profunda, porque en ella sólo se pone de manifiesto la esencial finitud y condicionamiento de todo (cf. IV, 2, 149 y ss.).

Pues bien, el antropocentrismo se caracteriza por elevar esta forma del conocimiento del entendimiento a forma absoluta del conocer, esto es, por pretender conocer lo absoluto con esas mismas herramientas. ¿Cómo se efectúa este paso? Sustantivando el reino de unidad que define el entendimiento lógico entre todo lo que conoce y compara y haciendo de ese reino la suprema realidad. Esta es una idea difícil de captar. Quedó claro que el entendimiento sólo compara lo finito con lo finito. Puede hacerlo de manera indefinida. Surge así una yuxtaposición de elementos iguales, que en sí misma puede ser infinita. Si consideramos esa yuxtaposición como formando un reino total, una realidad, entonces tenemos un todo del que cada elemento finito es una parte, una idea que recuerda vagamente el ideal de la razón kantiana. Pero como cada elemento finito es condicionado, lo único que se capta como incondicionado por el principio de identidad es el todo que forman. La aplicación de la identidad a lo incondicionado obtiene como resultado la noción de «Totus parte prius esse necesse», o lo que es lo mismo: lo particular sólo tiene su realidad en la identidad absoluta (cf. IV, 1, 176). Pero como «nosotros sólo podemos pensar según el principio de razón

suficiente» (IV, 2, 159), esta absoluta identidad tiene que representarse también desde este principio del entendimiento. Representar lo incondicionado como algo sometido al principio de razón suficiente propio del entendimiento es considerarlo como «causa sui». Tenemos así la esencia de la filosofía de Spinoza: la elevación de la categoría del entendimiento finito y humano (*Grund, Ursache*) a categoría de lo incondicionado, de lo absoluto, de lo infinito o de Dios. Esta elevación de lo finito a órgano de lo absoluto es el momento esencial del antropocentrismo.

Mas sigamos descubriendo sus elementos. Al conceder a la intuición la evidencia originaria, ella es la que determina el ámbito del conocimiento. La intuición sensible, como presencia de lo finito, de lo mudable, de lo pasajero, de lo que supone pasión y mediación, determina la aplicación de la reflexión del entendimiento, definiendo el ámbito de la naturaleza (IV, 1, 26, prop. XXVI, cf. 192). Según esto, absolutizar el antropocentrismo del entendimiento es representar el ser incondicionado como naturaleza. La *natura* que es *causa sui* es *natura naturans* (IV, 1, 180, prop. IX). La voluntad de universalizar este antropocentrismo es justo la de demostrarlo todo, la de dar razón de todo, la propia de la especulación racionalista, la que define la lógica de la Ilustración. Por eso nos vemos abocados con ella al fatalismo, vale decir, a la consideración de la naturaleza, con sus causas mecánicas y determinantes, como el reino absoluto de lo real (IV, 1, 173. Prop. IV). La libertad queda excluida de la naturaleza, la finalidad también. Cualquier otra representación de la naturaleza es ajena al entendimiento reflexivo y, por tanto, contradictoria (IV, 2, 158 y ss.).

Lo que nos hace repudiar esta concepción del mundo, dice Jacobi, es justo nuestro sentimiento de ser individuos, el hecho de que la individualidad no queda explicada desde la naturaleza. Dejemos de lado la cuestión de que el problema de la individualidad sólo pudo surgir en un ámbito cultural dado. Señalemos brevemente que la fuerza que lleva a Jacobi a oponerse al antropocentrismo del entendimiento es paradójicamente la convicción de que con ello el hombre se degrada realmente, de que el hombre sólo puede encontrarse cuando él mismo se somete a una realidad incondicionada en la que se cobija. Pero tampoco esa paradoja es la que nos hace avanzar. Lo importante es que en esta concepción del individuo que impone la filosofía de Spinoza, el hombre sólo puede re-

lacionarse con el todo como una negación con lo infinito, según el principio «Omnia determinatio negatio est». Este rechazo de la idea de considerarse a sí mismo como algo puramente negativo, el principio protestante del Norte, del que habla Hegel en *Glauben und Wissen*, es así el hilo conductor de toda la reflexión de Jacobi; la certeza de la propia positividad como espíritu finito, este es el apriori de toda su filosofía. Obviamente, esta protesta de la individualidad tiene que llegar hasta una *natura naturans* que bloquea toda posibilidad de reconocimiento de la positividad de lo finito. Surge así la transformación más paradójica de la filosofía moderna, la que siempre negará Schopenhauer, en tanto que constituye la clave de todo idealismo: sólo una consideración de la *natura naturans* como persona puede posibilitar el reconocimiento de otros seres también como personas individuales. Dios debe pensarse como un Tú si he de reconocerme en Él como otro Yo. La relación de lo incondicionado con lo condicionado pasa a ser entonces diálogo, y la relación de lo infinito con lo finito, dialéctica. La paradoja reside en que sólo pensar a Dios como hombre, como Tú, permite superar el antropocentrismo. En la imposibilidad de superar esta paradoja se ancla la negativa de Jacobi a conceder validez absoluta a la filosofía. Esa paradoja es un misterio y así debe quedar.

Posteriormente desarrollaremos estos aspectos. Por ahora debemos comprender sólo lo que Jacobi pretende criticar. En este sentido, la negación de una relación entre lo infinito y lo finito que tenga lugar en el ámbito de la *natura naturans* es, ante todo, una negación de la capacidad del entendimiento para guiarnos en este terreno. Veamos por qué. En principio, desde esta comprensión, nunca puede pensarse una verdadera unión entre lo finito y lo infinito, y puesto que lo finito necesita de esa unión para mantenerse en su ser dependiente, nunca podemos explicar realmente la existencia de lo finito. Esto es así porque entre lo finito y lo infinito siempre hay una infinidad de mediaciones, porque la cadena explicativa nunca tiene fin (IV, 1, 173 y ss., prop. VI y XXXV). Tampoco podemos decir que lo finito sea en lo infinito, pues en él queda anulada la independencia de las partes (IV, 1, 176, prop. VII). Así, lo finito no existe plenamente fuera de lo infinito ni dentro de él. Pero, a su vez, lo infinito mismo nunca es una cosa particular, pues carece de toda determinación. Tenemos así que el *summum reale* no es *Individuum* y que los *individua* son *non-entia* (IV, 1, 180 y ss., prop, X-XII).

Pero esto no significa sino que el *summum reale* es sólo el *summum abstractum*, alcanzable únicamente a través de la negación de toda determinación (IV, 1, 186, prop. XIX). El Dios del entendimiento es así una nada. El Dios de Spinoza es un Dios muerto y por eso el espinosismo es un ateísmo. Mas también un antihumanismo, pues al negar a Dios como individuo, se niega todo individuo con él.

No se olvide que todo esto tiene como punto de partida la voluntad desmedida de conocimiento liderada por el entendimiento. No es extraño entonces que éste sea para Jacobi la capacidad de desesperación (II, 205) como imposibilidad de autoencontrarse. La negación del entendimiento no es así una mera cuestión de razonamiento, sino que se basa en el hecho de que allí ve el hombre arruinado todo su valor hasta convertirse en algo gratuito, sin razón. Por tanto, se tiene que negar la negación. Y si el entendimiento es filosofía, entonces debe negarse la filosofía. Jacobi se queda por el momento aquí: en la no-filosofía. Pero su rechazo es inmediato, fundado sólo en el instinto, en la vida (II, 206): «el entendimiento que explica y demuestra no tiene en el hombre la última palabra» (II, 207). El propio sentimiento (*Gefühl*) de su actividad indestructible es el último criterio. Si el entendimiento no puede explicarlo, entonces ese hecho deberá considerarse como un milagro, un misterio. La no-filosofía es así revelación interior (*innere Offenbarung*). La relación individuo finito con individuo infinito es irrepresentable, mas puede vivirse. Vida contra filosofía, esta parece ser la cuestión.

Que la filosofía de Jacobi es reactiva ya puede quedar de manifiesto en lo que antecede; de ahí que conforme va aumentando el ámbito de su crítica, también aumenta la profundidad de su defensa y la complejidad de su pensamiento positivo. El siguiente punto importante del diálogo de Jacobi es Kant. Veámoslo.

2. El criticismo es un espinosismo encubierto

Que el criticismo es un espinosismo se deja ver ya claramente en la primera obra filosófica de Jacobi, en las *Briefe*. Allí, al exponer la relación entre lo infinito y lo finito que es típica de Spinoza, según lo cual lo finito sólo es una parte, una determinación negativa de lo absoluto, Jacobi señala con claridad a Kant y su noción de todo analítico, aplicada tanto

al espacio y al tiempo como a la unidad de conciencia, en tanto que ejemplos que pueden hacer más evidente el auténtico pensar de Spinoza. En efecto, de la misma manera que la sustancia infinita sólo permite individuos como meras limitaciones, así, el espacio, el tiempo y la unidad de conciencia de Kant sólo permiten espacios, tiempos y conciencias concretas como negaciones, determinaciones o partes de dichos ámbitos. De otra manera: lo a priori es lo infinito, la *natura naturans* que decididamente condiciona lo a posteriori, lo finito, lo individual, como una parte o una limitación suya. Así, en las notas a las props. VII y XXV (IV, 1, 176 y 192) cita Jacobi *KrV* A 25, A 32 y A 107, donde se expone esta problemática. Traigamos aquí sólo el primer texto, ya que los otros repiten insistentemente las mismas propuestas:

> Sólo se puede representar un único espacio y, cuando se habla de muchos espacios, se entiende con ello sólo partes del uno y mismo espacio universal. Estas partes no pueden anteceder al único espacio omniabarcador [*allbefassenden*] como si fueran sus partes constitutivas (a partir de cuya síntesis sería posible), sino sólo pensadas en él. Este espacio es esencialmente único y lo diverso en él reposa únicamente sobre limitaciones [*Einschränkungen*] [A 25].

Las palabras a subrayar en los otros textos siempre son infinitud (*Unendlichkeit*), limitaciones (*Einschränkungen*), originario (*Ursprüngliches*), y limitado (*Beschränkt*). Así pues, se trata de la misma comprensión formal de la relación infinito-finito. Pero esto solo no sería totalmente relevante para la caracterización del criticismo como espinosismo. Lo que hay que tener en cuenta es que Kant juega aquí explicando también los atributos de la *natura naturans* espinosiana, a saber, extensión y pensamiento. No estamos ante una coincidencia formal sino también material, pues es claro que el espacio representa la extensión, y que el tiempo y conciencia representan el pensar. Puesto que en Kant estas instancias determinan las formas de todo objeto individual, en el fondo juegan exactamente igual que los atributos en Spinoza, y por eso Kant tiene que caracterizarlos como infinitos, como a priori. También para él son el origen (*Ursprung*) de toda finitud. El hecho de que Kant no reconozca explícitamente una única sustancia que los reúna, carece de importancia, pues ¿acaso no mantiene Spinoza que cada uno de estos atributos agota la esencia infinita de la sustancia y que hay que considerarlos

como la *natura naturans* completa? Por tanto, lo decisivo del espinosismo queda recogido en el criticismo. El hecho de no hablar explícitamente de la sustancia no puede cubrir al kantiano de toda sospecha. Pero si el mencionado (el hecho de no nombrar una sustancia única) hubiera sido todo el procedimiento kantiano para esconder su espinosismo, seguramente no hubiera engañado a nadie. La cuestión es más refinada. Y para entenderla debemos referirnos a otro texto de Jacobi: el Apéndice a *David Hume*.

En términos generales podemos decir, para preparar este texto, que Kant propone un dualismo de atributos originarios (sensibilidad y pensar) sin dar el paso a un monismo, a una reducción de ambos en una sustancia. Jacobi cree que Kant no llega a dar ese paso por falta de valentía frente a las consecuencias. Prefiere pecar contra su sistema a pecar contra su propia convicción defensora de la libertad. Así, mantiene un espinosismo descabezado. Y sin embargo la casa sigue siendo la misma aunque no tenga tejado; su orden permanece: una necesaria limitación a la naturaleza, una concepción del pensar infinito como entendimiento, una noción de conciencia como reflejo de la sensibilidad y del espacio, una necesidad de reflexión sobre la sensibilidad y por tanto la definición de un ámbito de determinismo. La diferencia entre Kant y Spinoza es que el primero quiere mostrar que el carácter limitado del entendimiento nunca llegará a construirse su propio tejado, a erigirse en razón (*Vernunft*), mientras que el segundo absolutiza de entrada el entendimiento como conocimiento causal cerrando el sistema en la noción de *causa sui*. Pero esta diferencia quedará minimizada cuando Kant niegue a la razón toda posibilidad de objetividad y la reduzca a una capacidad de construir ficciones. Con ello también se entrega al entendimiento la sustancia del conocer. Y así tenemos una vez más espinosismo encubierto: se comienza confesando que el proyecto consiste en limitar al entendimiento para dar paso a la razón, y se acaba dando paso a la razón, sí, pero a la razón subjetiva, que no puede conocer. El proyecto se altera sobre la marcha: lo que se pensaba como el objeto a limitar (entendimiento) se convierte en el juez limitante que expulsa a la razón del reino de la objetividad.

Jacobi entonces se pregunta: ¿Todo este cambio de rumbo, no es un síntoma claro de que Kant ha dado pasos hacia el monismo espinosista, de que ha abandonado el dualismo? ¿No habrá avanzado hacia esa unidad de los principios infinitos

de sensibilidad y entendimiento hasta el punto de hacer de este último el principio absoluto? De otra manera, ¿cómo afirmar el entendimiento como el único ámbito de objetividad? En efecto: el criticismo es un espinosismo escondido porque ha dado este paso, pero sin decirlo; fuerza ese paso, pero sin avisarnos, subrepticiamente. Sólo anuncia el monismo como el Bautista anunció al nuevo Mesías. Ha jugado con un dualismo para mostrar que es preciso superarlo; empezó manteniendo la razón y entendimiento para mostrar que era necesario desprenderse de la primera. Pero vayamos al hecho. ¿Cómo descubre Jacobi ese paso subrepticio? De la manera más interesante. Por eso conviene avisar de entrada que, al hacerlo, Jacobi ha determinado para siempre la exégesis de Kant o, como prefiero decir, la ha equivocado. Se puede establecer una cadena desde Jacobi hasta Heidegger en la interpretación de la *KrV*, que pasa por Fichte, Schopenhauer, Nietzsche, Vaihinger y Kemp Smith. Esta exégesis consiste en la valoración de Kant como un idealista fenomenalista. Pero vayamos a la argumentación de Jacobi.

Según todas las protestas de Kant, el idealista transcendental puede ser un realista, vale decir, puede apreciar y reconocer la existencia de sustancias diferentes de la suya propia (*KrV*/A 370). Pero sin embargo, Kant no desarrolla ninguna filosofía basada en la aceptación de la existencia de algo radicalmente externo, no define ninguna forma de conocimiento para ella, sino que cuando habla de conocer sólo se refiere a una forma de representar. En efecto, la función del atributo infinito del pensar es la de representación (*Vorstellung*). Ahora bien, esto es lo que Kant mantiene cuando habla de conocer *Erscheinungen* (II, 293 y ss.). Pero una representación como *Erscheinung*, una representación sensible, es algo que está en el Yo, dice Jacobi parafraseando a Kant (A 101), y por tanto el espacio y el tiempo como *natura naturans* de toda diversidad empírica también están en el sujeto, en el pensar, que así se revela como la auténtica sustancia única, como *natura naturans* universal. Por tanto, el criticismo es de facto un monismo, un espinosismo, sólo que invertido: en vez de una sustancia en la que el Yo es algo derivado respecto de la serie de la extensión, tenemos una sustancia en la que Yo es lo originario, el productor de la serie del pensar. El criticismo es el espinosismo que transparenta su verdadera esencia como pensar del Yo, como antropocentrismo.

¿Mas y la cosa en sí? ¿Acaso no dice Kant que es algo

radicalmente distinto de la subjetividad finita? ¿No es ella el auténtico atributo de la exterioridad, de la objetividad? ¿Y no defiende Kant que la cosa en sí nos afecta y que de su afección surge el fenómeno? ¿Cómo dejar de tomar en serio este dualismo radical? Y si lo mantenemos, ¿cómo decir que Kant es monista? Lo que Jacobi contesta es que no podemos comprender cómo Kant integra esa cosa en sí en su sistema. Este es el principal problema. Porque según el criticismo no podemos aplicar el entendimiento para nombrar o conocer esencial o existencialmente esta cosa en sí, pues las nociones de causalidad, sustancia, relación recíproca, etc., sólo tienen sentido y significado sometidas a las condiciones de la sensibilidad. En una frase terminante de Jacobi: «según esta doctrina, del objeto transcendental lo ignoramos absolutamente todo» (II, 303). Su concepto es problemático y subjetivo. Se comprende ahora el escándalo de Fichte: ¿un mero concepto problemático afectándonos y produciendo una representación sensible? Si el criticismo fuera esto, ¿acaso no sería el mayor de los absurdos? Así que o bien pretendemos que nuestras categorías alcanzan la cosa en sí, y entonces la convertimos en un fenómeno más, o bien lo dejamos absolutamente fuera de nuestra subjetividad, sin relación alguna con ella y sin poder nombrarla. Sea como sea, los objetos fenoménicos son nuestros constructos y la cosa en sí no puede ser objeto en este sentido de la palabra (II, 303). Por tanto no hay ninguna vía de acceso a la cosa en sí en el sistema kantiano, y la noción de afección se nos muestra gratuita. Pero si la retiramos completamente del sistema, entonces ¿cómo explicar el pensar representativo, que exige que algo produzca en nosotros el contenido de la conciencia? ¿Cómo explicar el hecho de la sensibilidad, considerada por Kant como algo derivado, dependiente de lo que a ella se le da? (II, 303-304). Por tanto, la pregunta no sólo es: ¿cómo mantener el pensamiento de la cosa en sí en el sistema?, sino esta otra: ¿cómo se mantiene el sistema sin la cosa en sí? La conclusión de Jacobi es famosa:

> No ceso de inquietarme porque no puedo entrar en el sistema sin admitir este presupuesto, y no puedo permanecer en él admitiéndolo [II, 304].

Explicitando la sentencia de Jacobi podemos decir: sin cosa en sí no hay sensibilidad, sin sensibilidad no hay repre-

sentación, sin representación no hay entendimiento y entonces el sistema se hunde; por el contrario, aceptemos que hay entendimiento, entonces tiene que haber sensibilidad, pero entonces no puede haber cosa en sí, pues las categorías no pueden aplicarse a conocerla. La otra posibilidad es aceptar que hay cosa en sí, que hay sensibilidad, que hay entendimiento, pero que tenemos otra forma de conocer la cosa en sí diferente del entendimiento y más fundamental que éste. La esencia de la filosofía de Jacobi consiste en reconocer y explicitar esta forma de conocimiento de lo radicalmente real y externo al sujeto más profundo que el propio entendimiento, forma que Kant se niega a reconocer dejando sin fundamento su apelación a la cosa en sí: esta forma es la *Glauben*, la creencia producida por el sentimiento. Tendríamos así dos formas de conocimiento: una, que conoce objetos en tanto *Erscheinungen*, meramente subjetiva, que trabaja con representaciones de nuestra sensibilidad; y otra que saltándose las categorías, previa a ellas, establece la existencia de la cosa en sí y nos une internamente a ella. En tanto que Kant sólo trata del conocimiento del entendimiento, se niega a esta segunda forma de conocimiento. Es fácil anticipar que para Jacobi esta capacidad de acceso interno a la cosa en sí, a la realidad sustancial, a lo que él llama ser sustantivo, es la propia razón (*Vernunft*), no desde luego mediante el pensar representativo, sino mediante la comunicación interna de vida, de espíritu y de amor (*Leben, Geist und Liebe*).

Más tarde hablaremos de todo esto. Lo que ahora nos interesa es lo que queda del sistema kantiano sin la cosa en sí. Y Jacobi mantiene: sólo el construccionismo universal de la forma y la materia del pensar por el Yo, la producción por parte del Yo de un No-Yo interno a él, el monismo de la subjetividad, el espinosismo invertido, vale decir, Fichte. Entonces, «todo nuestro conocimiento no contiene absolutamente nada que tenga una significación verdadera objetiva» (II, 307). De otra manera: la entrada de la cosa en sí en Kant es irracional en el sentido de contraria al entendimiento: es una entrada mística, es un no-saber. En el fondo es la propia filosofía de Jacobi, sólo que inconsciente, inaceptada. Kant *de facto*, aunque no *de dicto*, ha reconocido la sexta proposición de las *Briefe*: «Das Element aller menschlichen Erkenntnis und Wirsamkeit ist Glaube» (IV, 1, 223). La cosa en sí en el criticismo es objeto de *Glaube* y así podemos decir que «si la filosofía transcendental quiere alejarse de la conjetura de la creen-

cia, perderá toda su consistencia» (II, 310). Sólo así el sistema es salvable; pero entonces se funda en un no-saber (en el sentido del entendimiento), como hace la propia filosofía de Jacobi. Pero esta opción no era posibilitada por la esencia de la filosofía crítica, cuyo espíritu era el subjetivismo cartesiano y el constructivismo del antropocentrismo. Por eso era preciso exigir claridad al criticismo: «es preciso que el idealismo transcendental tenga el coraje de sostener el idealismo más enérgico que se haya profesado jamás e incluso no retroceder delante del reproche del egoísmo especulativo» (II, 310). Así pues, el criticismo como espinosismo y antropocentrismo declarado acaba en egoísmo especulativo. Aquí se pone punto y final a la piel de camaleón del criticismo (III, 75), y resplandecerá por fin el nuevo Dios: el Yo.

3. **El egoísmo especulativo como nihilismo**

Esta acusación es desarrollada por Jacobi en un largo artículo escrito para los *Beiträge* de Reinhold, en 1801, poco antes de que Hegel publicara *Glauben und Wissen*. Su punto de partida lo constituyen ciertamente los dos textos mencionados en el punto anterior y recoge sobre todo un problema: que el criticismo, al no haber aceptado el conocimiento inmediato y vivido de la cosa en sí, ha reducido la razón a entendimiento, o lo que es lo mismo, se ha quedado sin noción de razón y ha absolutizado el entendimiento. El escrito se titula precisamente así: *El intento del criticismo de reducir la razón a entendimiento*. El supuesto dominante en él es que la esencia del criticismo, frente a todas las apariencias, reside en su antropocentrismo: la realidad para él es lo construido por el hombre, por el Yo. Por tanto es preciso reducir la objetividad a la capacidad de construcción, de creación. Todo esto apunta a la imaginación (*Einbildungkraft*) como fuerza fundamental del *Gemüt*, de la subjetividad (III, 70). Esta es la verdadera síntesis originaria en tanto que por medio de ella el sujeto deviene objeto. Es la *ratio essendi*, la *ratio cognoscendi* y causa y *efectus sui* (III, 71), vale decir, la *natura naturans*. Como vemos, estamos ante un intento de seguir profundizando en la raíz espinosista del pensamiento kantiano: la producción del objeto-extensión es simultánea con la producción del propio sujeto en tanto que pensamiento o entendimiento. Los dos atributos quedan ahora fundados en una sustancia

creadora originaria: imaginación (III, 73). La cosa en sí, el verdadero objeto, no resulta sino una nada manifiesta en el sistema (*offenbares Nichts*). Aquí empiezan las preguntas que llevan a la definición de nihilismo.

Pues obviamente, esta nada del verdadero objeto, de la cosa en sí, ¿no traspasa todo el sistema reduciéndolo a la nada también? El final del objeto, ¿no significa también el final del auténtico sujeto? Abandonado a la propia sustancia de la imaginación como fundamento, sin apertura a otra realidad distinta de la que produce la propia imaginación, ¿no pierde el sujeto su propia vida dentro de un sueño neblinoso? Y justo entonces lanza Jacobi su acusación: «¿No debe ponerse como última intención [del idealismo] su propia anulación como sujeto y con ello el final perfecto de todas las cosas?» (III, 75).

Lo que Jacobi pretende demostrar es que esta conclusión se impone. Que privado de la cosa en sí, del conocimiento de la creencia, el idealismo (y aquí Jacobi habla tanto de Kant como de Fichte) se convierte necesariamente en nihilismo. Veamos en qué sentido. Ante todo nos interesa mostrar el carácter circular del criticismo en este terreno, porque dicha circularidad es para Jacobi sinónimo de *Grundlosigkeit*, carencia de fundamento. En efecto, el criticismo pretende que la imaginación es una *natura naturans* productora, y por otra parte que produce desde una síntesis originaria. Ahora bien, si la imaginación es una síntesis, necesita una antítesis, y entonces no puede ser originaria. Por tanto, los objetos que ella produce deben ser secundarios; la síntesis, un resultado de algo condicionante, y, por fin, el sujeto-objeto del egoísmo transcendental, algo condicionado. Desde la consideración de síntesis, surge la necesidad de fundar también la imaginación productiva. Ahora bien, la voluntad de negarse a la cosa en sí le impide al criticismo fundar a la imaginación, con lo que no queda otro recurso que hacer depender la síntesis de una antítesis que ella misma produce desde la nada, incluso desde la propia nada de su existencia, que sólo es tal una vez producida la antítesis. Existir antes de existir, eso es lo que debe hacer la imaginación. Esta es la esencia que Jacobi denuncia en el criticismo. Pero veamos sus pasos con detenimiento:

1. La imaginación es una síntesis: «Si debe explicarse una síntesis, entonces debe explicarse al mismo tiempo una antítesis» (III, 79), esto es una diversidad a sintetizar.

2. Esta síntesis de diversidad es, en resumidas cuentas, la de una antítesis entre sensibilidad y entendimiento.

3. Esta sensibilidad se funda, en último extremo, en el objeto = X, y el entendimiento en el sujeto = X (III, 87).

4. Estas dos X, como cosas en sí en el criticismo, son absolutamente nada y entonces «se inaugura una total carencia de fundamentación» (III, 89).

5. La diversidad que requiere la síntesis originaria es, por tanto, una pura nada, «es un vincular la nada, en la nada, por la nada» (III, 92):

> Pues todo está anclado en la nada, reunido en la nada, dirigido a la nada, sólo una y la misma cámara vacía de cámaras vacías del espacio vacío carente de diversidad fuera de nosotros, a la que vemos únicamente por un movimiento transcendental vermicular que no sabemos explicarnos. La sensibilidad que tiene tras de sí el entendimiento no se tiene sino a sí misma delante de sí —cuando se la contempla claramente—. En un humo doble de brujas, llamado espacio y tiempo, andan como trasgos los fenómenos en los que nada aparece. [...] Así sólo sentimos nuestra propia sensibilidad, que nunca es receptora de algo verdadero: sólo intuye su interior intuyente, tanto a posteriori como a priori [III, 111].

6. Entonces la imaginación es, como en el cuento que pregunta por aquello sobre lo que reposa la tierra, la verdadera tortuga, el fundamento absoluto, la esencia de todos los seres porque se produce a partir de sí misma (III, 117). Esta es la espontaneidad de la imaginación: producirse a sí misma, ser efecto y causa, *causa sui* (III, 129).

7. Ahora bien, el espacio y la conciencia son infinitos en tanto a priori. Vimos que eran sólo una unidad, tal y como queda explicado en Spinoza y en nuestro segundo punto. Para que exista síntesis efectiva debemos explicar cómo de aquella unidad infinita surge lo finito, la diversidad sintetizable. ¿Cómo se introduce en la infinitud la limitación, la finitud, la diversidad real? «¿Cómo lográis aquella unidad y diversidad puras que son condiciones de la síntesis?» (III, 113). La cuestión vuelve una vez más: se trata de comprender la relación entre lo infinito y lo finito. Si lo primero es indeterminación, ¿de dónde procede la determinación originaria que produce lo segundo? Esta es la conclusión de Jacobi:

> La intención [del presente escrito] fue demostrar que la tarea que el criticismo debía solucionar, a saber, cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, no la ha solucionado;

que no puede resolverse porque un sintetizar originario sería un determinar originario y un tal determinar sería un crear de nada [III, 80].

La imaginación es la capacidad que según el criticismo coherente debe crear desde la nada, para producir una diversidad antitética que exija y dé función a la síntesis. En el lenguaje de Fichte: debe crear tanto el Yo finito como el no-Yo finito desde el Yo absoluto. Pero es una creación desde la nada absoluta porque la imaginación no es con anterioridad a su propia creación de las condiciones de su existencia. La única salida es entonces hacer de esa imaginación creadora desde la nada el propio Dios. La única manera de escapar a este nihilismo evidente es elevar el Yo a Dios absoluto. Pero entonces no se hace otra cosa que apropiarse de la representación de la fe (Dios creador desde la nada) para hacerla objeto de la ciencia, del saber. Esto es lo que hace del idealismo una blasfemia y un ateísmo.

4. El idealismo es ateísmo y blasfemia

No hay que olvidar que toda la filosofía de Jacobi parte del distanciamiento de Goethe que tuvo lugar allá por los años 1775-1778. Ni que el síntoma de este distanciamiento fue el poema *Prometeo*, donde el hombre exige la retirada de Dios para crear su propia morada. Este célebre poema acaba así:

Hier sitze ich, und forme Menschen
nach meinem Bilde,
ein Geschlecht das mir gleich sei;
zu leiden, weinen,
zu geniessen und zu freuen sich
und Dein nicht zu achten,
wie Ich!

Este *Ich* final era ahora consciente de sí mismo y, rebelado contra Dios, lo desprecia al ocupar su lugar. Jacobi ve con lucidez el camino llano, directo, desde la blasfemia de Goethe a la blasfemia de Kant y de Fichte. Toda su producción filosófica es una denuncia de este atrevimiento.

De entre sus enemigos, Jacobi prefiere a Fichte. Su valentía es para Jacobi clarificadora. Su pasión no permite tapujos, tibiezas. Por eso retiró la piel de camaleón del criticismo

y dejó claro lo que se encubría con ella. En efecto, Kant, manteniendo la ambigüedad de la cosa en sí, parecía dar entrada a la transcendencia en su sistema, a lo que Jacobi llamaba una buena fundamentación. Fichte, al eliminarla, quería esencialmente acabar con ese lugar místico en Kant, reducirlo todo a saber (*Wissen*). El criticismo recurría a la creencia sin decirlo; Fichte recoge el reto de Jacobi y decide invocar sólo a la ciencia. Kant dejaba abierta una actitud personal ante la creencia, a costa de ser contradictorio y pecar contra el sistema; Fichte no puede pecar contra el sistema porque éste es auténticamente sagrado. Por eso ese sistema se llama ahora «saber absoluto», inmanencia plena. La transcendencia total es negada, y la relativa al sujeto es deducida por éste. Este proceso creador lo descubre la *Wissenschaftslehre*, la doctrina de la ciencia. Esta es la blasfemia:

> Fichte ofende la majestad [de lo verdadero] cuando quiere incluir este lugar en el dominio de la ciencia, cuando quiere avistarlo desde el punto de vista de la especulación, en tanto que punto de vista supremo, punto de vista de la verdad misma [III, 6].

Desde aquí es fácil ver cómo Fichte engloba todas las acusaciones anteriores en una: ateísmo, el último ateísmo. Porque un Dios conocido, un Dios reducido al sujeto humano, un Dios fundamentado desde el saber, un Dios racionalizado, el Dios de la Doctrina de la ciencia, es la negación del Dios supremo, es el Dios devenido gratuito, expulsado de su majestad. No es un Dios vivo, sino un Dios muerto (III, 7). Si la filosofía transcendental no hubiera hablado de Dios no sería atea. Lo es porque pretende demostrarlo, traspasarlo con el saber, eliminarlo.

Pero el verdadero interés de Jacobi es mostrar que Fichte continúa el ciclo de la filosofía, y no sólo de la filosofía kantiana. Desde ahora no podrá haber engaño: quien quiera llegar a Dios tendrá que seguir el camino de la negación de la filosofía, pues de otra manera sólo obtendrá un Yo vacío. Quien quiera ser filósofo, tendrá que cargar con el ateísmo, con el antropocentrismo o egoísmo absoluto. El antiguo dualismo kantiano «Yo soy y existen las cosas fuera de mí», debía sustituirse por el único «Yo soy» (III, 10). Esta es la tesis originaria, la autoposición divina de la que surge el Yo y el no-Yo finitos; la materia ahora la pone el sujeto, pero esto no

deja de ser un materialismo sin materia, un mero artificio lógico. Coincidiendo con Kant, Jacobi defiende que justo cuando la ciencia adquiere su perfección como ideal constructivo (III, 12), muestra también su vanidad:

> Comprendemos una cosa sólo en tanto que podemos construirla, en tanto que surge en el pensamiento delante de nosotros, en tanto que podemos hacerla llegar a ser. Si no podemos construirla o producirla nosotros mismos en el pensamiento, no la comprendemos.
>
> Si un ser debe llegar a convertirse en objeto de conocimiento perfecto en nosotros, entonces tenemos que suprimirlo, anularlo objetivamente en el pensamiento en tanto que consistente por sí mismo, y así dejarlo que llegue a ser subjetivamente nuestra propia creación, un mero esquema.
>
> Todos los hombres, en tanto que aspiran en general al conocimiento, se ponen sin saberlo aquella filosofía pura como meta. Pues el hombre sólo conoce en tanto que transforma la cosa en mera forma, en tanto que toma la forma por la cosa y la cosa por nada [III, 20].

Para cumplir este proyecto, Fichte tiene que enfrentarse al auténtico problema especulativo: ¿cómo desde el Yo infinito se producen el no-Yo y el Yo finitos? Vale decir: ¿cómo conceptualizar y comprender el problema de la creación? Fichte se enfrenta en la *Grundlage* a este problema con más voluntad que con éxito.

Su punto de partida, la *Tathandlung* infinita, se extiende en todas direcciones sin poder ser limitada y, por tanto, sin conciencia alguna, sin choque, sin represión (III, 24). En tanto pura expansión, ¿dónde encontraría algo ajeno que la limitara si ella es lo absoluto? ¿Cómo puede limitar su acción y hacerla finita? Es el problema de la creación: si Dios es infinito, ¿cómo puede crear algo diferente de sí, algo finito? Pero mientras que la fe acepta que lo ha hecho de modo inexplicable, Fichte tiene que decir cómo. Con ello no hace sino repetir el pecado original, querer ser como Dios. Su lógica quiere encontrar la manera de representar un Yo que es todo y algo al mismo tiempo, infinito y finito, inmanencia y transcendencia, absoluto y condicionado. Pues si lo finito, lo condicionado, lo otro, es algo externo al Yo, entonces eso externo no está deducido, la filosofía parte de un supuesto no demostrado y deja de ser saber completamente fundado. Así que la filosofía de Fichte es coherente si, y sólo si, explica el miste-

rio de la creación. Cuando Schelling escriba su *Bruno* pretenderá justo esto: que la filosofía es el misterio razonado, explicado, una misma cosa que la religión porque ambas apelan a un mismo modelo: la creación artística.

Este ensayo de Fichte demuestra al mismo tiempo, siempre para Jacobi, el fin de toda filosofía. Porque al enfrentarse a su auténtico objetivo, puede por fin descubrir que su intento es explicar lo imposible.

> Nadie puede soñar impunemente desde ahora con la razón; nadie puede esperar por más tiempo encontrar por fin la verdadera cábala, ni producir seres y fuerzas vivas con letras y cifras. Verdaderamente [es éste] un gran beneficio para la especie [III, 32].

Esto marca el fin del antropocentrismo porque pone un límite a lo que ya no es comprensible por conceptos: la ordenación de lo infinito con lo finito. Y como una evidencia más, Jacobi concluye que esto no puede significar sino el retorno al primado de la fe:

> Con una fuerza irresistible, lo más elevado en mí me ata a lo incomprensible, a creer en lo imposible para los conceptos [III, 35].

Lo incomprensible para los conceptos es justo la noción de infinito, que para el entendimiento no es sino la pura nada vacía de determinación. La filosofía, en tanto que opera con el entendimiento, se ve obligada a partir de este infinito sin determinación, del infinito como todo abstracto, del infinito que entonces es una nada. Pero la nueva filosofía debe partir de una razón viva, de una *Vernunft* que tendremos que explicitar en Jacobi. Mas justifiquemos antes lo dicho:

> Pues yo, fuera del mecanismo natural no encuentro sino milagro, misterio, signo, y tengo una aversión horrible a la nada, a lo absolutamente vacío (estas tres cosas son una: el infinito platónico) como objeto de la filosofía, como fin de la sabiduría a la que estoy forzado en la fundamentación del mecanicismo [III, 43].

Por eso «para mí el idealismo es nihilismo» (III, 44): porque este infinito, aunque esté expuesto bajo la forma del Yo, aunque ese Yo sea elevado a Dios, no puede justificarse a sí

mismo como individuo o persona, como algo pleno de determinación. Toda la experiencia existencial de Jacobi, que desde luego sostiene su filosofía, se recoge aquí: la nada infinita es también nada en mí:

> El hombre se pierde a sí mismo tan pronto se quiere fundamentar exclusivamente en sí mismo. Todo se pierde entonces poco a poco en la nada. El hombre tiene que hacer esta elección, sólo ésta: la nada o Dios. Eligiendo la nada, el hombre se hace Dios a sí mismo, pero es imposible que, si no hay Dios, el hombre o todo lo que rodea, sea algo más que un fantasma: o Dios es, y entonces es un ser consistente por sí mismo, vivo, ajeno a mí, o yo soy Dios: no hay tercero [III, 49].

El problema especulativo quedaba negado en su forma tradicional. La razón reflexionante, lógica, propia del entendimiento, no puede llegar más allá de la última abstracción. Entonces descubre que es una mera nada aquello que posee. Empeñarse en llamar Dios a ese incondicionado abstracto y vacío es empeñarse en querer ser dioses con nuestra razón; es pretender que la razón finita exponga y haga redundante a la razón infinita, dirá Jacobi. El Dios que se alcanza entonces es un Dios muerto, sin vida, mera letra. Ese Dios, negación del auténtico, debe ser negado. Con ello se niega también toda la filosofía anterior del entendimiento. Cuando Jacobi mantiene: «Yo soy el ateo» no hace sino decir: si Dios es el del entendimiento, yo no quiero creer en Dios. De esta manera, Jacobi anticipa el Viernes Santo especulativo. Él desea ser ateo para el Dios de la Ilustración (III, 37). Mas entonces no hace sino recuperar el principio interno del escepticismo de la filosofía. Lo que él niega, de hecho, es el postulado del carácter central del entendimiento. Su problema, visto desde cierto ángulo, es estrictamente epistemológico. Pero Jacobi no puede comprender que esa filosofía de la finitud es sólo una de las posibles; al rechazarla cree estar rechazando toda filosofía para así centrarse en la defensa de una nueva inmediatez, de una nueva obviedad, que tiene que presentarse en él como no filosófica, pero que otorga de hecho las intuiciones claves de otra filosofía nueva. Y sin embargo Jacobi no avanza hacia ella. Es capaz, como buen escéptico, de negar una filosofía constructiva y dogmática, pero no de establecer una filosofía propia. Niega el entendimiento pero apenas si apunta a una nueva razón. Es más: presenta esa

nueva razón como sensibilidad; rechaza la especulación antigua, pero es incapaz de ver la tremenda carga especulativa de su no-filosofía. Comprende que para salvar su propia individualidad, el principio tiene que ser persona, algo infinito-finito al mismo tiempo, absoluto pero determinado, un otro radical del hombre pero al mismo tiempo inmanente a él, vale decir, Dios como *Geist*. Así lo dice: «Por esto, mi solución o la de mi razón no es ésta: "Yo", sino "más que Yo", "mejor que Yo", "un otro radical"» (III, 35). Pero no sabe ver que en esa representación, paradójica y misteriosa para él, se esconde una nueva lógica, una nueva filosofía, una nueva época.

5. **El nihilismo es un naturalismo: la polémica con Schelling**

Todo el edificio doctrinal descrito se basaba en un punto angular relativamente fácil de remover: la reducción fenomenológica de toda realidad a representación. Al descubrir que Schelling no sigue impulsando esa reducción, Jacobi muestra un enorme sentido de las diferencias que separan a Schelling de la cadena Kant-Fichte. Y es que la única alternativa contra el nihilismo que Jacobi cree descubrir en Kant, y que en último extremo se reduce a un antropocentrismo, consiste en la aseveración de una sustancialidad absoluta diferente del sujeto humano y en cuyo seno éste encuentra su lugar como parte de un todo. Estamos así ante un cierto regreso a alguna forma de naturalismo panteísta, ante una voluntad de afirmar un ser sustancial irreductible a mera representación; pero sin caer, por otro lado, en el espiritualismo jacobiano. Por eso mismo, todo intento de construir un pensamiento que o bien no recoja la noción de sustancia divina como realidad independiente, absoluta y transcendente, o que pretenda hacer de naturaleza y espíritu manifestaciones de una única sustancia indefinida, idéntica y absoluta, no sólo le parecerá a Jacobi la reconstrucción más valiente del espinosismo, la que subraya su aspecto objetivo frente a la dirección espinosista-subjetivista de Kant y Fichte, sino además la negación más valiente de toda espiritualidad, esto es, del espíritu como sustancia independiente. Justo así es como valoró Jacobi la obra de Schelling.

Nuestro hombre nunca reconoció en toda su profundidad filosófica el pensamiento de Schelling. Éste protestó tenazmente, entre otras razones porque para él se habían acabado los

tiempos de las polémicas entre la razón y la fe, que desde luego aparecen a la vuelta del siglo como ecos apagados de la época ilustrada, sin duda lejanos de los espíritus presentes. Jacobi aquí es pura inercia. La nueva filosofía buscaba una alianza clara y útil entre la razón y la fe, pero la fe en su sentido más fuerte, más precisamente jacobiano, fe en el misterio. Filosofía como explicación racional del misterio, esto es lo que voceaba Schelling por todas partes a la vuelta del siglo, desde su *Bruno*. Que esto no gustara a Jacobi era comprensible. Para él la filosofía era, antes bien, una maestra que nos enseña a descifrar el misterio, diluyéndolo y confundiéndolo. Pero en todo caso se buscaba realmente una síntesis entre filosofía y fe, y en cierto sentido Jacobi no había hecho otra cosa en toda su vida. Así que, estudiando el asunto en su llana objetividad, parece que no hay razones para que Schelling siga siendo un enemigo doctrinal de Jacobi, en el mismo sentido y virulencia en que lo era el primer Fichte o Kant. Esa sucesión de malentendidos (muy bien estudiada por Weischedel) que apenas produjo una discusión honesta, con puntos de encuentro reales y atravesada por razones políticas, ¿apenas tenía un fondo filosófico real?

Ciertamente, esta última polémica de Jacobi tenía un fondo filosófico en la medida en que lo tenían todas las demás. No se busca un conocimiento profundo, desinteresado, cuidadoso y matizado de la filosofía que se ataca. Antes bien, se habla de las propias obsesiones, y entonces de lo que se trata es de buscar el sesgo desde el cual la otra filosofía parezca enemiga mortal de las convicciones propias. Cuando se descubre este sesgo, entonces se descubre el fondo filosófico de la discusión que, desde luego en nuestro caso, es mucho más útil para comprender los fantasmas de Jacobi que las posiciones genuinas de Schelling. ¿Cuál es este sesgo en la problemática que nos ocupa? En vano podemos ir a los textos de Schelling para descubrirlo. Sólo con decir que Jacobi vio en el naturalismo el espíritu de la filosofía de Schelling, podemos comprobar qué grado de subjetivismo proyecta nuestro hombre en la comprensión de las filosofías ajenas. Y a esta refutación del naturalismo dedicó Jacobi las últimas energías en dos textos que él pretendió su testamento: la Introducción a sus obras filosóficas de 1815 y el escrito *Sobre las cosas divinas*.

Jacobi conoce lo suficiente de Schelling como para apuntar hacia el aspecto central de su diferencia con Fichte: la superación del orden moral basado en el sujeto humano, o lo

que es lo mismo, el abandono del idealismo moral que tan subterráneamente une a Jacobi, Fichte y Kant. Ha seguido también su rastro hasta el punto de descubrir en las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* un punto de partida de la orientación naturalista, en forzada convivencia todavía con el ideal moral, que se pone en juego de forma vibrante a través de la crítica de la teología moral de los postulados kantianos. En efecto, lo que preocupa a Jacobi es el paso más allá de Fichte dado por el joven Schelling: mientras que el primero, en el escrito *Sobre el gobierno divino del mundo*, había hablado de Dios como orden moral mismo (Fichte, *Werke*, V, 50-51), Schelling se siente con fuerza para rechazar toda asociación entre Dios y moralidad. La cuestión es que esta evolución de las ideas morales es clave y decisiva para entender la posición de Jacobi: porque sin ella no se hace inteligible la acusación concreta de poner a la naturaleza por encima de todo. El Dios que ha eliminado Schelling es el Dios conceptualizado desde la moralidad subjetiva del ser racional finito. En justa correspondencia con lo dicho se alzaba la reivindicación de la acción estética como superior a la acción moral subjetiva y la concepción de la primera en términos de acción natural. Así, la filosofía de Schelling pasaba por encima del dualismo entre acción natural y moral: en la acción estética se dan ambas sintetizadas, igual que se sintetizaban en ella libertad y necesidad. Se daba con ello el primer monismo auténtico, que acababa reduciendo a unidad el par más básico de la filosofía de Fichte: el abismo insuperable existente entre lo real y lo ideal. Pero al negar que Dios fuera unilateralmente fuente de libertad sin necesidad, de inteligencia sin instinto natural, de acción moral sin materia, la filosofía de Schelling se levantaba, para Jacobi, sobre el monismo de la naturaleza (II, 51), tenía únicamente valor cognoscitivo y estético, y escamoteaba todo auténtico combate moral, que en el fondo es un combate contra la naturaleza, por la liberación del espíritu respecto de la naturaleza.

Desde esta perspectiva macro-filosófica, Jacobi acierta realmente el punto de la polémica: en las *Investigaciones filosóficas sobre la libertad*, de Schelling, se dice:

> El concepto de devenir es el único adecuado a la naturaleza de las cosas. Pero éstas no pueden devenir en Dios, porque son «toto genere» diversas de Él, o por hablar más exactamente, son infinitamente diversas de Él. Para ser separa-

> das de Dios, deben devenir en un fundamento diverso de Él. Pero puesto que nada puede ser fuera de Dios, esta contradicción se resuelve sólo así: que las cosas tienen el fundamento en esto que en Dios no es Él mismo, vale decir, en esto que es el fundamento de su existencia [Schelling, *Werke*, VII, 359].

Esto es: la noción de Dios se moldea desde la necesidad de explicar la evolución y el devenir y no a la inversa. Dios es así un concepto explicativo de la creación, que a su vez, no es sino una categoría estética. «El concepto de Dios es una exigencia científica», mantiene Jacobi, lo que significa que debe plegarse a necesidades explicativas. Jacobi, más que rechazar el contenido de ese concepto, que lo hace, intenta expresar su repulsa ante toda operación cientificista con el concepto de Dios, contra el sometimiento del mismo a nuestras necesidades cognoscitivas respecto de la naturaleza. Por lo demás, ese Dios explicativo de la evolución del mundo tenía la estructura que desde siempre denunció Jacobi: como fundamento último de todo era llamado por Schelling *Natur*, pero también se le llamaba lo Absoluto (*Respuesta a Eschenmayer*, Schelling *Werke*, VIII, 165) o Absoluta identidad (ibíd. VIII, 25): en todo caso carece de aquello que Jacobi cree absolutamente prioritario en Dios: la individualidad y la autoconciencia (cf. III, 237-240), propiedades que en Schelling Dios acaba adquiriendo a partir de su propio desarrollo desde aquel fundamento de su existencia. Se reanimaba la polémica con el Dios de Herder, tal y como quedaba apuntada en la correspondencia preparatoria de las *Briefe*: lo individual de Dios no podía ser sino una limitación adquirida en el seno de una evolución a la que el propio Dios estaba sometido.

Pero esta oposición al naturalismo, ¿implicaba por parte de Jacobi un rechazo de la *Natur*? ¿Qué hay de aquel Jacobi de 1775-1780 que bendecía la naturaleza como brillo de Dios? ¿Y del que en 1801, en *Sobre una profecía de Lichtenberg* escribía que «en la naturaleza se revela inmediatamente Dios» (III, 204), tal y como defendía Hamann? En efecto, hay aquí una ambigüedad fácil de dilucidar. La naturaleza es afirmada legítimamente sólo cuando se lee desde Dios. Por eso dice en *Lichtenberg*:

> Para quien no ve a Dios, la naturaleza no tiene lugar, es una cosa miserable, privada de razón, de corazón y de voluntad, un tenebroso ser informe, una noche monstruosa que extiende por la eternidad sólo apariencia y sombras [III, 205].

Esto es: la naturaleza se pierde cuando se hace absoluta, por el acto de *Hybris* que pretende hacerla sustancia única, divinidad. Por eso es preciso superar a la naturaleza por amor a la naturaleza misma, no en un ejercicio nihilista de negación definitiva, sino en un ejercicio de conciencia de su dependencia. La pregunta sin embargo era más básica: ¿qué bendición recibe la naturaleza corporal humana, como conjunto de pasiones concretas, cuando la leemos desde Dios? Esta pregunta y esta actitud hubiera obligado a Jacobi a elaborar también una teoría de la naturaleza sobre la que Dios derrama bendiciones. Pero la prueba de que Jacobi sólo hablaba de la naturaleza para defenderse de su divinificación es que jamás mostró inclinación a elaborar positivamente una tal teoría. Por eso, cuando en los textos de 1812 *Sobre las cosas divinas*, Jacobi matiza su oposición al naturalismo como si no implicara oposición a la naturaleza, sólo está proponiendo palabras sin contenido filosófico. En efecto, esa revisión de la actitud hacia la naturaleza sólo habría tenido significado filosófico si Jacobi hubiera sabido dotar a la naturaleza de entidad moral positiva, y no meramente negativa. Para ello hubiera debido retirar su valoración unilateral de la misma como reino de la necesidad: lo que le hubiera llevado cerca de la posición de Schelling. Que esta valoración unilateral estaba firmemente afincada en Jacobi queda claro desde el dualismo de toda su producción filosófica, y en el siguiente texto:

> El espíritu que se eleva en el hombre sobre la naturaleza no es un espíritu adverso, enemigo de la naturaleza. [...] Todo lo que existe, a excepción de Dios, pertenece a la naturaleza y puede subsistir sólo en relación con ella. [...] El que quiera reducir a la nada la naturaleza, reducirá a la nada la creación misma. [...] Mas todo lo que acaece en la naturaleza, acaecerá en virtud de las leyes de la conexión recíproca de todas las partes, de modo necesario y meramente mecánico. Por sí mismo no ejercita ni la sabiduría ni la bondad, sino por todos sitios sólo la fuerza [III, 398-402].

¿Qué se seguía de aquí? Desde luego la imposibilidad de mezclar la naturaleza con la moral. Esta separación forzó a la ontologización del problema de la libertad como manifestación de la sustancia del espíritu. Por tanto, la naturaleza era sólo el terreno de la ciencia teórica, pero desde el punto de vista de la moralidad era absolutamente legítimo y necesario reducir la naturaleza a la nada. Schelling se enfrentaba

realmente a esta posición cuando proponía justo lo contrario: recoger la productividad de la naturaleza y elevarla a norma moral objetiva, lo que en todo caso era un directo expediente contra la interpretación nihilista de lo real sensible, por mucha especulación del peor cuño que integrara en otros sentidos. Una vez más tenemos aquí el problema básico, con lo que podemos ver claro que las polémicas de Jacobi sirven bien poco para conocer la filosofía de los autores en cuestión, pero son fundamentales para discriminar su obsesión central: el nihilismo.

Por tanto, sin la tesis del dualismo irreductible de naturaleza y espíritu es imposible entender la crítica a Schelling. Pero Jacobi nunca acepta el reto de Schelling: someter a juicio la premisa misma de que naturaleza y espíritu bien pueden no ser principios sustanciales radicalmente diferentes. En tanto que jamás se impulsa la reflexión hasta ahí, cuando Jacobi afirma que para Schelling no hay nada sobre la naturaleza y que sólo ella existe, que esa es la esencia de su filosofía, que por tanto no hace sino reproducir la vieja cosmogonía y mitología de las físicas especulativas (III, 349), sólo está haciendo enunciados internos a su propia filosofía: está marcando realmente su enemigo imaginario y proyectando sobre Schelling asociaciones subjetivas que expresan fundamentalmente lo que Jacobi no quiere ser. La secreta diferencia siempre es metafilosófica, ideológica: la que media entre una filosofía entendida como justificación de una moral nihilista que ya hemos expuesto, y una moral estética y genial basada en una consideración de la naturaleza como fuerza formadora que es posible conocer y explicar para estabilizar determinados productos creativos, como el mito o el arte. De ahí que la disputa no sea estrictamente filosófica: nunca se acepta un mínimo supuesto del enemigo para discutir desde él; sino ideológica: se trata de desmarcarse de y enfrentarse silenciosa e irreflexivamente a estos supuestos.

Esta crítica ideológica eminentemente reactiva es la que lleva a Jacobi a buscar una paternidad de esta filosofía de Schelling en el espíritu de Kant, la que permite a Jacobi descubrir una evolución necesaria en las obras de Kant, Fichte y Schelling. La comprensión de la filosofía clásica alemana como una secuencia lógica es una herencia ideológica de Jacobi y el resultado propagandístico más notable de su voluntad de combatir como un solo enemigo a toda filosofía que elimine la centralidad de la moralidad espiritualista y nihilis-

ta frente a la naturaleza. Lo importante es que, para Jacobi, la filosofía estaba condenada a esta evolución con la misma necesidad con que se seguían las etapas de la dialéctica de la personalidad: a la posición inicial del criticismo debe seguir el ideal del Yo, el ideal de la autosuficiencia de Woldemar encarnado por Fichte; y a este ideal sólo le podía seguir o la humildad jacobiana o el Yo satánico y estético que se entrega a la propia naturaleza, tal y como la propuso Goethe y como ahora lo defiende el propio Schelling. Podemos aproximarnos inicialmente a este problema de la evolución necesaria del idealismo con un texto fundamental:

> Desde el descubrimiento kantiano —que sólo conocemos y comprendemos perfectamente lo que estamos en condiciones de construir— sólo había un paso hacia el sistema de la identidad. El criticismo kantiano desarrollado con las más firmes consecuencias tenía que tener como resultado la Doctrina de la ciencia; y ésta, a su vez, desarrollada estrictamente, tenía que llegar a una doctrina de la totalidad, a un espinosismo invertido o transformado, a un ideal-materialismo [III, 354].

Vayamos ahora a captar el sentido profundo de esta evolución lógica necesaria. ¿Por qué el naturalismo, como espíritu de la filosofía de Schelling, era el último paso del camino que iniciara Kant? ¿Por qué el espíritu de esta cadena es el espinosismo? Porque el nihilismo kantiano y el naturalismo son para Jacobi las dos caras del espinosismo, el primero ciertamente subjetivo, que lleva a negar la realidad del mundo y con ella la del sujeto sobre el que sin embargo quiere fundarse; el otro, la cara del espinosismo objetivo, que afirma la realidad absoluta de una *natura naturans* indiferente de la que se deriva tanto la realidad del mundo como la de ese sujeto kantiano. El primero era espinosismo porque intentaba deducir y explicar el surgimiento del No-Yo desde un Yo absoluto sin límites de personalidad, esto es, el atributo de la materia desde el atributo del pensar; el segundo era espinosismo porque, convencido de que el Yo no podía reposar sobre sí mismo sin caer en el nihilismo, no pretende aceptar su realidad dependiente de un Dios personal, sino explicar y pensar el Yo finito desde una realidad superior en evolución, desde un fondo abisal y natural siempre en devenir. Nunca se afirmaba como primera sustancia y clave de bóveda de lo real ese Dios personal del que tiene necesidad la moralidad

de Jacobi, porque ese Dios, en tanto que moral, jamás puede atender todos los problemas sistemáticos de una filosofía que siempre debe acabar racionalizando el papel del propio Dios en el conocimiento y en la acción humana. Pero justo esta era la esencia del espinosismo: la explicación de ese misterio de la intervención de Dios en lo finito.

¿Pero por qué esta radical oposición a toda explicación de lo que, desde una determinada comprensión de la religión, se consideraba misterio? Indudablemente hay aquí un aspecto interesante de Jacobi que le acerca a Kant tanto como le distancia de él. Cualquier explicación supone un concepto de ciencia y por tanto de saber. La conversión de la fe en saber, de la religión en dogma, en letra muerta, en saber aprendible: aquí está la base de su ataque a una ciencia desmedida en sus pretensiones. Tenemos aquí el motivo kantiano de que la religión no puede ser objeto del saber, de que la razón teórica no puede ponerle las manos encima a la fe racional, de que la religión es un asunto moral, un recogimiento sobre sí y sobre el deber personal reacio al saber y a la letra, y sólo abierto a la convicción, a la fe y al espíritu. Todo ello era imposible sin la limitación *estrictamente racional* de la metafísica mecanicista de la naturaleza, limitación que el propio Kant exige y cuyo desconocimiento fuerza a Jacobi a la aceptación de una metafísica espiritualista rival. Por eso, desde el momento en que Jacobi no acepta la metodología crítica como complemento de su moral, tiene necesidad tanto de atacar el naturalismo como de defender el espiritualismo, ambas opciones rechazadas de plano por el método kantiano. Por eso la reivindicación que hace Jacobi de Kant como limitador de las pretensiones del saber de la ciencia y de la capacidad explicativa del hombre son ideológicas una vez más, porque no van acompañadas de la limitación de la metafísica espiritualista como forma espúrea de representarse los intereses morales ante la que el criticismo había protestado con agudeza. Al proponer el misterio como forma mística de limitar la metafísica mecanicista, Jacobi de hecho está introduciendo sin necesidad una metafísica igualmente espiritualista. Cuanto más usa el criticismo para la primera operación, tanto más se aleja de él para esta segunda.

Jacobi por eso tiene necesidad imperiosa de distinguir entre la moralidad kantiana y la teoría del conocimiento, entre la propuesta limitadora de la ciencia y el método con que esa limitación se produce; entre la voluntad de otorgar sitio a la

fe y la forma concreta en que se construye ese sitio. La moralidad de Kant es estrictamente platónica, dice al final de su vida Jacobi frente a Schelling; pero su letra es constructivista. Ya lo hemos visto. De ahí que la evolución idealista es resultado del constructivismo, no del espíritu platónico de su moral (III, 357). Pero al integrar estas dos opciones (platonismo y constructivismo) sin unificar, Kant mantuvo la exigencia de la ciencia, con todas sus limitaciones pero reconociendo su aspiración al infinito, que por lo tanto no puede conocer a Dios y que da paso a una moral que cree sin conocer. Ahora bien, la exigencia de conocer proyectada al infinito, por una parte, y la fe sin saber, por otra, chocaban objetivamente como tendencias. Por eso Kant...

> [...] tenía razón dos veces y por eso no tenía razón, porque no transformó su doble derecho en uno simple y perfecto, sino que lo mantuvo doble y ambiguo hasta el final de sus días, pasando a ser uno de los más instructivos resultados de la historia de la filosofía. [...] De manera racional, tenía que parecerle una insensatez la búsqueda de una prueba de la existencia de un mundo real distinto de las representaciones y correspondiente a ellas, y de un creador supremo de dicho mundo, igual que una prueba de la inmortalidad del alma y la libertad del espíritu humano. El deseo de que aquellas demostraciones y pruebas fueran encontradas tendría que haber desaparecido de él como algo verdaderamente absurdo. Le habría sido evidente y tendría que estar claro para los ojos de cualquier espíritu profundo, penetrante y libre de prejuicios, que estas verdades o había que aceptarlas por la autoridad inmediata de la razón, cuyo saber completamente carece de pruebas, al ser absolutamente supremo como conocimiento independiente de conceptos, o habría que despreciarlas como ilusiones vacías. [...] En esto reside el dilema interno de Kant y la diversidad del espíritu y la letra de su doctrina: que él, como hombre, confiaba incondicionadamente en las revelaciones inmediatas y positivas de la razón, en sus juicios fundamentales y nunca perdió esa confianza, al menos de una forma completa y decisiva; pero como filósofo consideró necesario transformar este saber puro, revelado e independiente, en un saber dependiente de pruebas, lo conocido inmediatamente en algo mediatamente conocido. Quería fundamentar la razón en el entendimiento y a su vez fundamentó el entendimiento en su razón [III, 365-370].

Veamos lo que quiere decir Jacobi: Kant tenía razón al limitar la ciencia y afirmar la fe, pero no tenía razón en su

forma de vincular ambos argumentos, pues reconocía de hecho la primacía de la subjetividad y de su afán de saber infinito. Esta diversidad entre espíritu y letra recoge una vez más el carácter contradictorio de su doctrina: como hombre, dice Jacobi, era un jacobiano, pero exigió mediar ese reconocimiento interno de la fe por la razón teórica como criterio general. Ahora bien, la razón teórica como criterio general es el entendimiento. Desde la noción de validez del entendimiento, las creencias inmediatas de la auténtica fe, las ideas, eran subjetivas. Es esa primacía del entendimiento la que hace de los *Phaenomena* algo real, cuando no son sino fenómenos construidos. Aquí Kant carga con el nihilismo y se muestra incapaz de reconocer la realidad objetiva de sus ideas, su espíritu platónico. Por eso concluye Jacobi:

> Y así es como nuestro gran crítico llegó tan cerca de la comprensión y del resultado que cumpliría realmente su proyecto filosófico, al resultado decisivo: al hombre sólo le cabe esta elección, o aceptar en general una nada manifiesta o al Dios verdadero sobre todo y que todo lo torna verdadero [III, 372-373; cf. III, 233].

Pero esta primacía del entendimiento significaba para Jacobi la primacía de la razón explicativa, y por tanto de la naturaleza, del constructivismo y del nihilismo. Quien comprende todo esto, entiende que la única salida es dar el salto mortal: negar la razón teórica y aceptar la primacía de los sentimientos morales elevados a razón sustantiva. En esto consiste la transformación de la teoría de la razón que promueve Jacobi sobre todo en la Introducción general a su obra filosófica. Kant, al no dar el paso exigido, se inclina al naturalismo (III, 377), sólo que a un naturalismo sin sustancia, nihilista, que sólo espera la elevación de esa naturaleza siempre en devenir a sustancia infinita. Este será el paso que dé Schelling.

Pero ahora estamos en condiciones de entender qué es el naturalismo: se trata de un conjunto de premisas que implica afirmar la primacía del constructivismo, esto es, de la razón teórica, de la filosofía como explicación natural, como descripción del proceso de construcción y el devenir de las cosas, y que además considera esta filosofía como clave de valoración de toda realidad. La diferencia entre Kant y Schelling (que en el origen estaba el Yo o una *Natur* esencial) debía resultarle a Jacobi de poca importancia. Lo decisivo para él

era que en todo caso se trataba de «renunciar a las ideas morales como conocimientos originarios de validez objetiva» (III, 377) y aceptar como programa el kantiano: exigir la derivación de la inteligencia desde la base natural del hombre como sensibilidad (III, 378). Desde aquí podemos ver cómo de hecho Jacobi sigue luchando mucho más contra Kant que contra Schelling; sólo aquél era su genuino enemigo, en tanto que profesaba otra forma de entender la moralidad directamente rival de la suya, apoyada por una fundamentación que destruía el misticismo platónico en que la suya se apoyaba.

Había, sin embargo, una semejanza entre los dos filósofos, Kant y Schelling, que no escapa a Jacobi y que se desprende de lo dicho: ambos profesaban un evolucionismo cósmico que exigía explicar la historia natural del universo entero como un despliegue a partir de un estado originario fundamentalmente indeterminado e imperfecto. Una vez más la semejanza inicial era suficiente para Jacobi, a quien importaba poco que este proyecto se realizara en Kant desde la premisa de una teleología subjetiva que permitía dirigir la investigación hacia explicaciones de las condiciones de la autoconciencia, de la inteligencia, y que se transformara por Schelling en un programa metafísico en el que se da por hecho que esa explicación de la inteligencia es posible mediante meros conceptos especulativos. Para Jacobi la diferencia no existe, no sólo porque ambas filosofías testimonian el mismo afán infinito de saber, sino porque, ya materialmente, contemplan el espíritu como un resultado de la evolución de la naturaleza. Desde aquí, ¿qué más da que la investigación natural, la biología y la historia natural se dirijan hacia la discriminación de las causas y condiciones naturales de la inteligencia, o que se quiera representar conceptualmente a la propia inteligencia como una mera naturaleza consciente? Ambas posiciones coinciden en lo que para Jacobi es genuinamente peligroso: el evolucionismo. Los adjetivos y determinaciones que pueda recibir esa doctrina son indiferentes:

> Todos establecieron como fundamento un caos, una materia que se movía sin ley, dejando surgir de la misma poco a poco un mundo, un orden [III, 379].

Y todos coinciden en un estado de indiferentismo inicial que puede ser el centro de todas las galaxias o el *Grund* schellingiano como materia originaria, como naturaleza. Sean estas

hipótesis científicas, metafísicas o lógicas, esto es indiferente: la cuestión es que todo se considera como evolución desde ese Uno más imperfecto que su resultado (cf. III, 382). Schelling así no hace sino seguir la línea concreta que va desde Aristóteles a Kant.

La importancia de esta reducción reside justamente en lo que ataca: lo perfecto no es lo inicial; Dios no es lo primero, la providencia no es lo que domina el mundo, sino lo imperfecto, un hecho, y no una voluntad (III, 383). Aquí es donde regresamos a la polémica con Spinoza: el alma sólo acompaña o sigue a ciertos hechos naturales anteriores. Pero por eso la evolución como tal es ciega, inconsciente, azarosa (III, 383 y ss.). Ahora bien: la acción inconsciente sólo es posible desde el mecanismo. Aquí Jacobi asegura que no hay que dejarse engañar ni por las palabras ni por la dialéctica de Schelling. ¿Qué es exactamente la finalidad inconsciente? Palabras: si no hay conciencia y se actúa, entonces hay mecanismo. Todo proceso evolutivo es mecánico y por tanto nosotros somos frutos de esa falta de previsión, de azar, de acción ciega (V, 68). Pensar que Dios no existe al principio perfecto (cf. III, 233) es negar que exista en absoluto. Pensar que al principio existe sólo la acción inconsciente es proponer a la naturaleza como principio. Por eso lo que Jacobi ataca no es el naturalismo explícito. Para él no constituye sino el momento teórico coherente de la ciencia. Lo que ataca es la voluntad de la ciencia de presentarse como un pensamiento de Dios, como un intento de explicar a Dios, y con ello de pensar la moralidad como algo derivado de una acción inconsciente y natural:

> El naturalismo no heterodoxo ni engañoso, el que se reconoce a sí mismo con franqueza, claridad y desnuda corrección, se salva junto al teísmo como una doctrina especulativa igual de inatacable. [...] Pero el naturalista tiene que mantener sin cambios este mismo lenguaje sincero y franco para mantenerse en esta invulnerabilidad. Nunca tiene que hablar de Dios ni de las cosas divinas, ni de la libertad, del bien o del mal moral, de la moralidad propiamente, pues, según su más íntima convicción, estas cosas no existen [III, 386-387].

Schelling forma parte de este naturalismo, cuya más precisa exposición es la del *dictum* espinosiano: *deus sive natura*. Y desde luego, en Schelling había multitud de textos que defendían que Dios existía también como resultado de la evolución. Una vez más, sin embargo, Jacobi tenía razón a me-

dias: pues falta en Schelling una nota fundamental del concepto de *Natur* que exige el naturalismo definido por Jacobi. En efecto, la naturaleza como *Grund* no es nunca suficiente en sí (III, 388). Justamente al contrario, la inconsciencia es su insuficiencia, y por eso necesita dar el paso a la conciencia de sí, que es efectivamente el Dios existente. Sólo por su insuficiencia se inicia el proceso evolucionista propiamente dicho, y se despliega eso que Jacobi llama «productividad absoluta» (III, 389). Pero sólo un ser insuficiente en estado de naturaleza puede elevarse a productividad absoluta. Schelling hace bien entonces en quejarse frente a Jacobi en el sentido de que él nunca concede a la naturaleza la suficiencia ni la primacía. Como el «en sí» de Hegel, la naturaleza es una mera potencia que ya alberga la diferencia y la insatisfacción con su esencia. Y por eso algún derecho asiste a Schelling en su pretensión de que poner a la base el concepto de naturaleza no implica anular el concepto de Dios como conciencia, providencia y libertad. Porque cuando se da la productividad absoluta, ésta ya no es ni mucho menos ciega como pretende Jacobi, ni brota de la naturaleza como *Grund*; no es incondicionada ni absoluta, sino que surge de la naturaleza ya elevada a conciencia, a Dios, y por tanto condicionada por la inteligencia y las ideas. Ciertamente: en Jacobi rige todavía un concepto de naturaleza que no tiene definida su relación con la inteligencia, que presupone un estado productivo sustancial y eterno, inmediato en la misma; en suma, rige el concepto espinosiano de *natura naturans*, concepto que ya está decididamente alterado en Schelling, porque la naturaleza por sí misma, para él, no es *naturans*, no posee productividad, sino cuando está elevada a Dios con inteligencia y voluntad. Jacobi no distingue esto y en la citada Introducción establece:

> Lo absolutamente imperfecto se pone como lo absoluto pleno, dado que lo imperfecto absoluto es lo uno desde el que todo llega a ser, si bien de una manera dependiente y, por tanto, pasajera. Pero lo absolutamente imperfecto es, según esto, lo único no pasajero, el único ser eterno efectivamente verdadero, la «natura naturans». No el Dios persona, sino el Dios cosa [II, 83].

Pero esta identificación entre Schelling y Spinoza era excesiva. Antes bien, era preciso reconocer que la fuente de las cosas finitas es en Schelling una reunión de Spinoza (*natura* como *Grund*) y de Platón (conciencia divina como estructura

de las ideas o *logos*). Y sin embargo esta síntesis es imposible para Jacobi porque implicaría una introducción del más profundo Platón en el seno oscuro de la sustancia espinosiana. Pero en esta operación Jacobi no entra ni puede entrar: el paso desde la naturaleza a Dios no es en Schelling deductivo en el sentido de que la naturaleza produzca o construya a Dios, sino que es un paso mítico, algo que tiene que darse en la historia divina para que Dios se autoconstituya no sólo en esencia sino en existencia, no sólo en naturaleza sino en *logos*, no sólo en Padre sino en Hijo. Ese giro de la filosofía, que revoca la metodología espinosiana y su frío deductivismo, frente a una forma de argumentación diferente e incalificable, reunión de mito y de lógica (por cierto, mucho más cercana al genuino Platón, y no al simulacro que Jacobi quiere presentar), permanece esencialmente ajeno a Jacobi, que siempre trabaja con el supuesto racionalista del deductivismo y constructivismo de la realidad física o fenoménica.

Pero justo porque Jacobi entiende que Schelling viene a fundamentar a Kant, necesita creer que esa productividad de la *Natur* genera las cosas finitas, lo que Kant llama fenómeno, aquello que habita el tiempo, y por tanto el tiempo mismo (III, 391). Pero esto significa algo decisivo en la terminología de Jacobi: la productividad de Schelling es la generación de la nada, y toda apelación a la *Natur* es fundamentación del fenómeno del criticismo, legitimación del nihilismo:

> Así es incontestable la palabra que el Dios naturalista pronuncia de eternidad en eternidad: «sea la nada». Invoca el ser desde el no-ser, de la misma manera que el Dios del teísmo invoca el no-ser desde el ser [III, 392].

Pero si la vida de la *Natur* es producir el mundo del nihilismo y el tiempo ininterrumpido, su esencia no puede ser superior a sus efectos: su esencia es la nada. Y ahora la conclusión terrible, verdadera, necesaria, especulativa y ya plenamente hegeliana:

> En este principio encontramos el absurdo de una identidad del ser y de la nada; pero una identidad que debía ser incondicionada, de la necesidad y de la libertad, la identidad de la razón y la sinrazón, del bien y del mal, de las cosas y de los absurdos [III, 394].

Esto es: tenemos una nada plena, un ser sin determinación concreta que posee todas las determinaciones contrarias, indiferencia absoluta, como quería Schelling. Sólo que Schelling, obviamente, separaría toda su argumentación del contexto del nihilismo. En efecto, el estatus de su principio es la indiferencia, pero no ciertamente porque produzca el tiempo como estructura general de la nada, del reino de la sensibilidad y del devenir. No alberga la nada en este sentido, sino exclusivamente porque, no siendo nada determinado, es el aprisco en el que pastorean los contrarios ideales. Por eso cualquiera que haya leído el *Bruno* de Schelling sabe que éste tiene íntima conciencia del carácter limitado de la realidad temporal, y comprende que la productividad inicial del intelecto no son los fenómenos, sino los arquetipos, las ideas eternas de las cosas, y que sólo por referencia a estos arquetipos tienen realidad las cosas, si bien realidad disminuida. La *Natur* de Schelling no es meramente el conjunto de todo lo finito (como quiere Jacobi en III, 339).

Todos estos matices de Schelling eran inalcanzables para Jacobi, quien trabajaba con asociaciones muy rígidas entre *Natur* y sensibilidad, ciencia y mecanicismo, inconsciencia y azar (III, 398; III, 377; II, 50-51). El tipo de ciencia de Schelling, que tiene por objeto ideas separadas de toda sensibilidad, una *Natur* que no puede fundar inmediatamente la naturaleza externa espacio-temporal sometida a planteamientos mecanicistas, sino por una serie de mediaciones dialécticas atravesada por una fuerte teleología, es algo que escapa al mundo conceptual de Jacobi. Se descubre así otro rasgo que es posible elevar a regla en el comportamiento crítico de Jacobi: que él reduce las ideas nuevas a las ideas viejas conocidas, que está ciego ante la novedad de la época. Este planteamiento de no entrar en lo nuevo obliga a que Jacobi esté en el fondo discutiendo con Kant y con Spinoza, con la Ilustración francesa mecanicista y deísta, y no con Fichte y Schelling salvo en la medida en que son objeto de asociaciones con aquellos movimientos anteriores.

Por eso el Apéndice A *Sobre las cosas divinas* pretende sencillamente identificar a Schelling con Spinoza y se vuelve a repetir todo el argumento en la Introducción (II, 114 y ss.). En efecto, en tanto que Spinoza afirmó el paralelismo entre pensar y extensión, reconoció la identidad de ambos y, así, «fundó creativamente un nuevo sistema que, de hecho y en verdad, es uno y el mismo con el más reciente de la

objetividad-subjetividad, o de la identidad absoluta del ser y la conciencia» (III, 429). La única sustancia indivisible los acoge a ambos. El Schelling de 1800 y de los sistemas de esa época se ha limitado a establecer un criterio para probar esta unidad sustancial, que justifica la identidad meramente afirmada en el espinosismo desde el reconocimiento de la infinitud de la sustancia: Schelling prueba que partiendo del sujeto es posible llegar a la extensión y al objeto externo, tal y como proponía la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, pero también que si se parte del objeto, de la naturaleza, es posible llegar a una teleología, al sujeto de la propia *Doctrina de la ciencia* y del criticismo; se obtiene con ello la identidad real suprema que está en la base de ambos principios y que en ellos se manifiesta (III, 430), identidad que no se capta en uno de los sistemas por separado, sino en ambos a la vez. Por eso Jacobi entendió estas posiciones como necesarias desde Kant hasta Schelling: una carencia de fundamentación real, ya fuera desde el sujeto o desde el objeto, sólo podía romperse desde un recurso a la fundamentación circular. Sujeto y objeto se determinaban recíprocamente de la misma manera que la imaginación en Kant y en Fichte se autoelevaba a sujeto-objeto.

Es notorio, sin embargo, que Jacobi reunificaba los planteamientos del sistema de la indiferencia con los más concretos de la *Naturphilosophie*, que hasta cierto punto eran incompatibles. En este sentido Jacobi no entendió o no quiso entender en qué medida Schelling había evolucionado extraordinariamente desde 1800 a 1810. Para un hombre como Jacobi, que hasta cierto punto es un filósofo inflexible, con una extrema conciencia de coherencia y con profundas fijaciones conceptuales, el caso Schelling era difícil de seguir en sus pasos concretos, pero explicable en el fondo: ¿acaso esta carencia de reposo teórico y de resultados no denunciaba la misma futilidad de sus planteamientos, de su dirección científica en conjunto? ¿No era un caso más de falsedad vital, moral, de la inestabilidad característica de la vida sensible, mala, natural? ¿No era la propia venganza que descendía sobre Schelling y le hacía incapaz de la tierra prometida, de la paz? ¿No era un síntoma más de los que llevan el estigma de Heráclito, que por aceptar el devenir y el evolucionismo se ven obligados a aceptar que ellos no son, sino que sólo fluyen? Condenados a no entenderse ni a sí mismos, ¿no son un resultado lógico de su incapacidad para establecer un ser

en su vida? Así, en Schelling se cumple en sentido filosófico la maldición que Luzie lanzó a Allwill en su última carta. No es ni mucho menos una casualidad que Goethe, aquel Allwill denunciado por Luzie, salga en defensa del propio Schelling en esta polémica: al fin y al cabo se trataba de las mismas ideas, de la necesidad de un Dios que redimiera a la naturaleza mediante una referencia a la fuerza divina y formadora del arte. Frente a esta posibilidad Jacobi había dado su propio paso: denunciando el espinosismo, el criticismo, la filosofía de Fichte y la de Schelling, sólo le quedaba un refugio: afirmar el Dios-espíritu, el Dios-persona, el Dios de la mística. Vamos a verlo.

6. **Dios como «Geist»**

En el fondo Jacobi no fue capaz de ver que la negación de la negación, siempre, inevitablemente, es una afirmación. Esa forma de afirmar que se presenta sin mediación real por el pensar, sin ser reconocida, es lo que Hegel y Jacobi llamaban sentimiento o conciencia empírica. Desde ese sentimiento Dios se conforma según los mismos rasgos inmediatos de lo empírico, como persona infinita. Y sin embargo, en esa afirmación, en este Dios inmediato, es preciso ver el germen desde donde se despliega toda ulterior filosofía dialéctica. Porque, indudablemente, en sí mismo considerado, no sólo no puede significar el final de todas las preguntas filosóficas, sino que además nos obliga a plantearlas todas de una manera radicalmente diferente. En este sentido es sólo el final y la negación de un modo de contestarlas. Cuando Hegel hace la recensión de las obras completas de Jacobi, valora su filosofía como el final de la metafísica clásica, de la metafísica del entendimiento, en igualdad de rango con Kant:

> No admite contestación que la obra de Jacobi y Kant es la de haber puesto fin no tanto al contenido de la antigua metafísica cuanto a su modo de conocimiento, y la de haber fundado así la necesidad de una concepción completamente diferente de lo lógico.

Repárese: Jacobi no ha puesto fin al contenido de la vieja metafísica, sino al modo de contestar las viejas preguntas. Por tanto es preciso buscar las viejas preguntas en la representa-

ción inmediata de Jacobi y ver por qué imponen una nueva lógica, la lógica dialéctica hegeliana. Mas apuntemos que la nueva lógica, si surge, sólo tendrá como motivo uno preciso: pensar lo hasta ahora sólo sentido, la relación entre el hombre o la finitud y Dios como lo absoluto.

Ante todo, Jacobi se deja llevar por la inercia de su crítica a Kant hasta dotar a Dios de las características de la cosa en sí kantiana. La transcendencia es una de ellas. Pero veamos qué tipo de transcendencia. Como podemos suponer, Jacobi desarrolla este problema dentro de su batalla contra el antropocentrismo kantiano. Se trata de ver si la razón es esencialmente la humana, si la verdad es sólo algo humano, si la persona radical es la humana, o si por el contrario existe una razón superior, una verdad superior, una persona superior. Esto ya no tiene que ver con la filosofía meramente crítica de Jacobi, no se trata de negar la comprensibilidad de la relación entre lo finito y lo infinito, sino de la positividad del diálogo entre Dios y el hombre. Así que la única manera de disolver el antropocentrismo del Yo es hacerse la pregunta: «¿El hombre tiene una razón o la razón tiene al hombre?» (IV, 2, 152). La contestación es sorprendente: «Si se entiende por razón el alma del hombre en la medida en que tiene ideas claras o en la medida en que es entendimiento, [...] la razón es una propiedad que el hombre va obteniendo paulatinamente; una herramienta de la que el hombre se sirve, que le pertenece» (IV, 2, 152). Esta es la razón que representa a Dios como nada, como un infinito malo, vacío. Esta es la razón reducida al entendimiento, propia del nihilismo y del ateísmo. Por eso sigue Jacobi:

> Pero si se entiende por razón el principio del conocimiento en general, entonces es el espíritu del que está hecho toda naturaleza viviente; por ella existe el hombre y él no es sino una forma que ella toma [IV, 2, 152].

La nueva razón es *Geist, lebendiger Geist*. ¿Mas cómo representárnoslo? ¿Qué problemas filosóficos y lógicos lleva consigo pensar la razón como espíritu? Jacobi intentó perseguir este planteamiento en un pequeño ensayo en el que defendía que los conceptos de libertad y providencia eran inseparables del concepto de razón como *Geist*. Profundizaba allí en esa otra razón que posee al hombre y que ahora llama razón sustantiva (*substantive Vernuft oder der Geist selbst des Men-*

schen) (II, 313), frente a la razón adjetiva que es una mera propiedad (*Eigenschaft*) del hombre (II, 314). Una es la sustancia del hombre al mismo tiempo que sustancia ajena al hombre, una transcendencia que al mismo tiempo es inmanencia; la otra es nada fuera del hombre y una mera herramienta para él, una inmanencia finita. La razón adjetiva no es un ser, la sustantiva es un ser personal y además es la sustancia de todo ser, la vida que todo ser finito contiene. Esta diferencia es la que también se encuentra entre el espíritu y la letra: el ser sustantivo no puede cosificarse, hacerse letra inerte y, por tanto, no puede devenir objeto de saber finito (II, 314). «Hacemos desaparecer el espíritu cuando intentamos transformarlo en letra.» Pero justo este carácter refractario del espíritu a devenir letra, obliga a Jacobi a la búsqueda de formas positivas no lógicas de relacionarse con él. Esto es lo que le fuerza a comprender la experiencia del espíritu como único conocimiento de sí mismo. Esta experiencia es la que se reconoce con el nombre de *Glaube*.

Pero en vano nos va a convencer Jacobi de que él experimenta o siente a Dios según los atributos que le otorga. Así, este espíritu sustantivo queda caracterizado como libertad auténticamente productora (II, 315), poseyendo un carácter intelectual, moral y personal. Es el único creador (*Urheber*) dotado de inteligencia y contrario a la naturaleza (II, 315), y por lo tanto obra con proyectos (*Entwürfe*) o intenciones (*Absichten*) (II, 316). Sólo cuando reconocemos a este espíritu infinito llegamos a ser igualmente espíritu (II, 316). Si no llegamos a esta autoconciencia somos seres naturales, animales, dotados sólo de un grado superior de conciencia (II, 318), sin dignidad ni humanidad (íd., 329-331). Aquí no cabe engaño: Jacobi no conoce todas estas tesis mediante sentimientos, pero para él no implican problemas conceptuales especiales. Y sin embargo todas estas no son las cuestiones importantes o decisivas. La gran cuestión comienza ahora: ¿Cómo se relaciona ese espíritu en sí con el espíritu humano? ¿Cómo el espíritu infinito habita en lo finito y le presta su vida? ¿Por qué no es el espíritu finito sólo la razón adjetiva? Todo esto es un milagro para Jacobi, un hecho misterioso que hay que guardar, que no se puede explicar. Pero lo importante es comprobar cómo se expresa:

> El espíritu íntimamente cierto [*der inwendige gewisse Geist*] afirma la realidad y verdad del mismo misterio y mi-

> lagro y nos obliga [*nothiget*] a creer su testimonio con una fuerza a la que no alcanza ningún razonamiento. Lo que afirma lo produce con los hechos, pues ni la más mínima acción podría suceder sin el influjo de la capacidad libre, sin la intervención [*Zuthun*] del espíritu [II, 318].

Repárese: que esa experiencia del sentimiento se caracterice de la forma descrita no es sino parte de lo que nos revela el espíritu mismo cuando nos cede su propia sustancia. Es un dato tan inmediato como la propia vida. Es una palabra de Dios en nosotros que con su certeza vital sustituye toda revelación externa y bíblica. Entonces el espíritu está cierto de sí mismo, se habla a sí mismo, es autoconciencia. Estamos aquí ante un nuevo principio de la filosofía, pero también sabemos ver por debajo lo viejo. La cuestión es que esa relación inmediata del hombre con el espíritu, este devenir inmediatamente cierto de sí como espíritu, es ahora vivir a Dios, y lo que se obtiene es el Dios vivido. No es que Dios sea vivo, no es que el *Geist* sea la vida, sino que por serlo sólo puede ser conocido siendo vivido desde dentro.

Para desarrollar todo esto debemos establecer otra distinción semejante a la anterior, pero ahora entre lo verdadero, la verdad sustantiva, y la verdad adjetiva, entre *das Wahre selbst* y *die Wahrheit* (III, 17). En III, 32, queda expuesto este asunto de la siguiente manera:

> Entiendo por verdadero algo que es previo y exterior al saber, lo que le da antes que nada su valor al saber y a la capacidad de saber, a la razón; percibir supone lo perceptible, la razón supone lo verdadero.

La noción fundamental del texto es la de razón capaz de conocer lo verdadero, no la razón capaz de conocer la verdad, que no es otra que el entendimiento. Ella es la que recoge la presencia universal de lo verdadero, que no es otra cosa que Dios («das des wahren Gottes Gegenwart nur eine Allgemeine ist»; *Carta a Fichte*, II, 53). Mas, ¿cómo se recoge esa presencia? Ante todo, el espíritu llega a estar cierto de sí mismo en la conciencia moral (II, 39). Sólo por ella puede elevarse el hombre sobre su razón temporal y llegar a poseer la noción de libertad, a tomar autoconciencia de sí como espíritu (II, 48). Pero aquel conocimiento es inmediato y directo:

> Para buscar a Dios se tiene que poseer en el espíritu y en el corazón a Él mismo, [...] pues lo que no se conoce de cierta manera no podemos buscarlo ni investigarlo. Pero Dios vive en nosotros y nuestra vida está escondida en Dios. Si no estuviera presente en nosotros, inmediatamente presente su imagen en nuestro Yo más íntimo, ¿qué podría hacer el espíritu para manifestarse al espíritu? [Jacobi a Fichte, *Akademie Ausgabe*, III, 3, 249].

Hay aquí entonces una racionalización de la teoría del sentimiento y del conocimiento inmediato, de la experiencia de Dios. Consiste en que esta experiencia no podemos pensarla de otra manera porque se trata de una relación del espíritu con el espíritu. Si somos espíritu no cabe una vida externa a la divinidad: tiene que haber una relación interna, semejante a la vida única que lo recorre todo. Por tanto, el sentimiento es la experiencia de que *Gott ist in uns*.

Pero si aceptamos literalmente esto, debemos reconocer que Dios llega a la existencia en lo finito mismo, a pesar de que sea transcendente respecto de él. «Dios tiene que nacer en el hombre, si el hombre debe tener un Dios vivo y no meramente un ídolo. Tiene que nacer humanamente en él porque el hombre no tendría de otra manera ningún sentido para él» (Jacobi a Fichte, *ibíd.*, 250). Divinizar al hombre, hacerlo de la misma sustancia que lo divino, pero ahora poniendo el énfasis en que así mantenemos la presencia de Dios, esa parece ser la inclinación de Jacobi: «Dios es para los hombres, sólo a través de los hombres, el Dios de los hombres» (II, 120). Estamos en el punto álgido de la nueva razón que no quiere limitarse al entendimiento y que quiere vivir en la paradoja y en el milagro: la vida sustancial infinita no sólo tiene que hacerse imagen en la finita, sino que tiene que nacer ella misma en la finita. Vivimos en ella, nacemos de ella; pero ella vive en nosotros, nace en nosotros. Esa relación dialéctica, imposible de representar según la antigua filosofía, debe dar paso a una nueva lógica. Así, en lo que Jacobi reconoce como una inmediatez, hay una relación mutua, una mediación recíproca que no desea explicitar. Para él sólo hay razón y percepción en sentido genuino: *Wahrnehmung*, apropiación de lo verdadero, *Vernunft*, proceso de *Vernehmen*, palabras todas ellas que Jacobi cree que proceden de la misma raíz. Sólo mediante esta noción de percepción como expresión de vivir en otro, vivir su vida por dentro, y por tanto como algo incapaz de convertirse en

representación externa, puede resolver el problema de la relación entre lo infinito y lo finito:

> Cualquier filosofía que niegue al hombre una capacidad de percepción más elevada y no necesitada de la intuición sensible, y que pretenda elevarle mediante un reflexionar continuo desde lo sensible a lo inteligible, desde lo finito a lo infinito, tiene que perderse por arriba o por debajo en una nada [II, 119].

Pero ahora podemos darle la razón a Hegel: la filosofía de Jacobi recoge el viejo problema especulativo, relacionar lo finito y lo infinito; niega que se pueda contestar mediante la lógica de la reflexión, y con ello destruye la vieja metafísica según su forma; y además en esa experiencia del espíritu cierto de sí mismo que se concentra en la percepción y en el sentimiento, en el fondo piensa un infinito que es también finito, y un finito que es también infinito, y por tanto orienta el pensar hacia una nueva lógica de la contradicción, hacia la dialéctica. Mas con ello, podemos añadir, surge el problema metafísico de nuevo con toda su fuerza:

> El «es» del entendimiento exclusivamente reflexivo es un «es» relativo, y no expresa más que la simple similitud de una cosa con otra en el concepto; no es el «este» sustancial o Ser. Este último, el Ser real o Ser en sí no se da a conocer más que en el sentimiento donde se manifiesta el espíritu cierto [...] y deviene presente al hombre [II, 105-106].

Ya no tenemos ni razón adjetiva, ni verdad adjetiva, ni ser adjetivo. La estrategia anti-antropocéntrica impone una razón sustantiva, lo verdadero y un Ser sustancial, que escapan a la lógica de la representación. No pueden quedar externos a la subjetividad espiritual, sino internos; no pueden juzgarse, sino vivirse, sentirse. Entonces «vive en el hombre el espíritu inmediato de Dios que constituye el ser propio del hombre. [...] Así este espíritu está presente en él» (II, 119). Esa presencia es la *Glaube*, en el fondo siempre una creencia del espíritu en sí mismo, una autoconciencia. Como nuevo principio de la filosofía, esa creencia debía mantenerse al margen de toda fundamentación, debía dotar a la nueva fundamentación de su intuición originaria. A pesar de todo, la voluntad de Jacobi era clara: «Si pudiéramos transformar esa creencia en saber, realizaríamos lo que la serpiente prometió

a la lujuriosa Eva: seríamos como dioses» (II, 56). Cuando Hegel se pregunte de qué modo habría que retomar hoy la idea de Dios, cuando exclame que la tarea no es otra que pensar la vida, cuando conteste con Fausto: «¡Espíritu siempre viviente, cómo te siento!», ¿acaso no está preso de la misma intuición originaria? Y cuando establece en 1800 que la misión de la filosofía es poner el Ser en la nada, la escisión de lo absoluto como manifestación y lo finito en lo infinito como vida, ¿acaso no asistimos a un nuevo acto del intento siempre repetido de la «lujuriosa Eva», de la filosofía, de llegar a ser como Dios? Mientras tanto, la única opción no pecaminosa para Jacobi seguía siendo la ruptura radical de las mediaciones: entre lo sensible y lo inteligible, la nada y el Ser, lo finito y lo infinito, la naturaleza y el espíritu, sólo era posible el milagro, la creación y la creencia mística.

7. **Nihilismo, Ser y cristianismo**

Pero esta reintroducción del *Jorismós* entre lo sensible y lo inteligible significaba directamente un atentado a las conclusiones de la *KrV*, en su pretensión de reducir el valor objetivo de las ideas. Por eso, la nueva estructura portadora de las ideas, el instinto (cf. III, 206), es la réplica de Jacobi a la teoría kantiana de la razón pura. Frente a la reducción de las ideas a meros pensamientos, la realidad de las mismas asentada en el instinto consiste en la toma de contacto con el Ser. Una vez más las conclusiones de Jacobi se deben leer como una reformulación del kantismo. Este movimiento le permite reconciliarse con su mundo, mirar confiado a la historia que se acaba de tornar providencial, ofrecer una clave de solución a los problemas del presente, reordenar un mundo de pensamientos y de ideas perfectamente asumible por la clase que Jacobi representa. Su tragedia consiste, sin embargo, en que propone una reordenación antigua, que no tiene en cuenta que aquéllos que reciben el mensaje ya no participan de sus mismos supuestos concretos. Pero su grandeza consiste también en apuntar un germen de las nuevas soluciones. El instinto será para Hegel sólo un elemento, pero el último, el inicio de toda una serie de mediaciones, las más poderosas de las cuales son el estado y la historia.

El elemento fundamental del criticismo era sencillamente aceptar la *KrV* como método. Ello obligó a Kant a considerar

el entendimiento y la ciencia como criterio de realidad humana, de realidad objetiva, de sustancialidad. La consecuencia fue la reducción de la moralidad a una mera idea subjetiva. Es preciso descubrir lo que no puede soportar Jacobi de ese pensamiento. Ante todo, la subjetividad de las ideas morales en Kant significaba que no podían apoyarse, para bien ni para mal, en la realidad, en el Ser o en la ciencia. La realidad no nos condena a ser inmorales ni nos lleva irremediablemente a ser buenos. Es un ámbito en el que no tiene el más leve significado la palabra «bondad». Este adjetivo ya no es transcendental del Ser, sino sólo de la voluntad humana. Por eso para Kant el mal reside única y exclusivamente en que la voluntad debe autoconstituirse en su dimensión moral y, por tanto, carece por sí misma de causas que garanticen su constitución. Todo lo que constituye la vida moral responde a una decisión que sólo es imputable a la propia exigencia para consigo mismo, ajena a todo control heterónomo y movida únicamente por el valor intrínseco de este tipo de vida. Pero desde la *KrV* como método, la voluntad moral no tiene realidad alguna. No es nuestro Ser, sino cómo tenemos que pensarnos si *debemos* ser sujetos morales. Siempre tenemos un círculo: el de una especie que quiere constituirse a sí misma como especie moral que todavía no es. Esto es lo que Jacobi necesita refutar desde su espiritualismo moral.

Aceptemos que la voluntad moral es una idea, podría decir Jacobi. Por el contrario, ¿qué tiene que decir de la realidad del ser humano la ciencia formada con el criterio de la *KrV*? Ante todo que el universo está en movimiento, que todo está en evolución desde la explosión originaria hasta nosotros; que la tierra está sometida a continuas catástrofes y que así como no hay necesidad de que la materia inorgánica dé origen a la vida, así tampoco la hay respecto de que la vida conduzca al hombre. Esto es: no hay necesidad en la existencia de ningún hecho natural, aunque si tal hecho existe, debe poseer causas concretas sin las cuales no podría llevarse a cabo. El camino que va desde el estado originario de materia hasta el hombre es un camino atravesado por diferentes epigénesis, apariciones de algo nuevo, que aunque se supone causado, no podemos sino entenderlo como contingente en su presencia real, en su existencia. Esto dice la ciencia; que el hombre es un ser contingente en el universo. Así lo reconoce Kant en la conclusión de la *KpV*, sin aparente dolor.

Pero no sólo eso: la ciencia dice que el procedimiento por

el cual los animales han ido evolucionando hasta el hombre, a través de millones de años, es la lucha egoísta por la existencia: la disputa por territorios, por la pareja, por mejores condiciones de vida frente a otras especies, llevada a cabo por la fuerza y la astucia, y dentro de ciertos marcos de solidaridad. Todas estas tesis están en Kant y las conoce Jacobi. Así que la cuestión es: si la ciencia dice todo esto como verdad, ¿cómo es que Kant se empeña en apelar a la voluntad buena como el único soporte de la decisión humana para la realización de la moralidad? Este *fiat* de la voluntad que instituye la moral, ¿no sería un milagro más grande que todos los que ha descrito Jacobi, por lo que tiene de antinatural, por carecer de toda base en el Ser? ¿Cómo va a contrarrestar el hombre, sólo con su decisión, los millones de años de violencia natural, de realidad natural? Muchos textos de Kant, aquéllos que presentan la definición de la ley moral, refuerzan esta impresión: la ley moral sólo puede imponerse por una lucha a muerte contra la sensibilidad, contra la naturaleza, por un control de las inclinaciones naturales, de los principios egoístas que han sido los mecanismos de subsistencia durante milenios. La moral parece entonces suponer un abandono por parte del hombre de justo aquellos mecanismos a los que debe su propia supervivencia, una suerte de autoinmolación del sentimiento egoísta natural ante sentimientos de solidaridad débiles, una autonegación que sólo es inocente porque es ilusa e imposible.

Jacobi participa de esta descripción de la moralidad en términos de muerte a la sensibilidad. Es la comprensión de la moral como instrumento y voluntad ascética de nihilismo. Pero mantiene que ese combate no puede triunfar si se deja en manos de otra nada: la voluntad moral. Debe confiarse a un Ser: al instinto espiritual como segunda naturaleza, como aspecto ontológico del hombre distinto de su dimensión fenoménica. Por tanto, Jacobi acusa a Kant de incoherencia: darle prioridad a la ciencia natural, a la realidad de la *KrV* y pretender afirmar una moralidad sólo en una voluntad que, aplicando el criterio de la *KrV*, no es nada real (III, 387 y ss.). Quien haga esto, dice Jacobi, es un iluso y en el fondo no quiere asegurarse el éxito de la acción moral. Jacobi, que cree en la identidad de su moralidad y la kantiana —por muy superficial que sea esa creencia— considera a Kant un iluso bienintencionado cuya filosofía es preciso reformular privando a la naturaleza y a la ciencia de su papel de criterio exclusivo

de la realidad, rechazando la *KrV* como criterio de la ontología y reduciéndola a tratado criteriológico del fenómeno, de la naturaleza o de la nada. Al proponer este cambio, Jacobi pretende otorgar una ontología a su moralidad: sólo si la moralidad se basa en lo real, tiene garantizado su éxito. Esta ontología no puede ser la de ciencia y naturaleza; su forma de conocimiento no puede ser la representación y el entendimiento: es la ontología del espíritu y la de la percepción, de la razón y del instinto. Lo que fundamenta a la moral es una realidad sustancial ajena a la materia, el espíritu que conocemos tan pronto como nos reconocemos como Yo inmortal. La dignidad humana es así una realidad y no una conquista siempre en precario, basada en nuestros compromisos y exigencias para con ella. La disputa contra la sensibilidad tiene posibilidad de triunfar porque la vida del espíritu es autónoma, posee la consistencia en sí de la sustancia y del Ser. Y lo que es importante: desde ella la realidad natural, que en Kant es la realidad por excelencia, es nihilismo, nada, devenir, que el hombre oprime gustoso hasta reducir a su verdadero estado: el de nada. La moralidad del nihilismo es natural vista desde el espíritu y está ordenada según el Ser de las cosas, porque reduce la sensibilidad a su verdadera dimensión. Aquí está el fundamento de que la moral provoque esta tragedia personal que el sujeto mismo interpreta, desde la esencia del cristianismo, como experiencia prototípica humana, como muerte y resurrección angustiosa hacia una vida pura.

El cristianismo es la verdad profunda del nihilismo, la elevación a evidencia de la existencia del espíritu triunfante sobre la naturaleza: «Si la naturaleza es lo único, entonces es lo más poderoso y no existe voluntad sagrada en general. Tiberios, Nerones y Borgias son posibles, pero no Sócrates ni Cristo. El cristianismo así entendido es la única religión» (III, 426). Esto es, como religión del espíritu, como la lucha angustiosa hasta la muerte con nuestra naturaleza sensible, por la primacía del espíritu que extrae su fuerza de su propia sustancialidad, de la certeza objetiva y del goce de su realidad en nosotros. Cristo en la cruz lanzando los dos gritos contradictorios de sentirse abandonado y de sentirse protegido en el Padre, expresa la batalla y la victoria moral (III, 428), que no puede acabar sino con la muerte de la naturaleza y la transparencia del espíritu. Cuando Cristo exclama, «¿Por qué me has abandonado?», habla en él la naturaleza, la persona humana sensible, que se sabe morir; pero el triunfo es para

la expresión confiada en la que el propio espíritu se entrega en los brazos del Tú del espíritu divino. La escisión del hombre, el dualismo de sus dos dimensiones, queda explicitado y sacralizado: hasta el Dios hecho hombre tiene que acabar pronunciando dos gritos contradictorios, irreconciliables.

Por esto no le interesa a Jacobi la realidad de Cristo como hombre real, como historia, como hecho: la moral no tiene como base la historia, sino la ontología. Cristo no es una revelación puntual, una historia sagrada, sino que vale en tanto que revela la ontología profunda del hombre, porque es testimonio de esa ontología. Cristo revela el Ser del hombre. Toda la polémica de Jacobi con Claudius en la primera parte de las *Cosas divinas* tiene este sentido: Cristo es lo esencial al hombre, la historia total de la humanidad (III, 254), igual que Sócrates. «Sea una historia o una leyenda, quien la inventó es un profeta de Dios» (III, 427). Por eso no vale en el cristianismo ningún materialismo, ninguna doctrina positiva, ninguna crítica de la Biblia (cf. III, 270, 277, 291) (ésta podría desaparecer sin destruir el cristianismo, como aceptaban Lessing y Reimarus); sino sólo esto: reconocer el espíritu que fuerza a reproducir el combate de Cristo (III, 273-274), a elevarse por encima de la naturaleza. La revelación en Cristo debe hacerse interior en nuestra vivencia de la moral (III, 279-280). Sólo en esa interiorización viva, Dios deviene hombre; esto es, se sacraliza ese combate a muerte, el combate nihilista, como parto y alumbramiento de Dios (III, 279), como parto virginal, pues ¿qué es más puro que un hijo de la muerte? Cristo es mero sirviente (III, 286): él no es la persona importante en la vida religiosa, sino cada hombre, cada nuevo Cristo que tiene que olvidar para siempre aquella historia para encarnarla. La persona de Cristo era un medio de revelación, no lo revelado. Esto último no tiene sustancia más que en la vida y tiene por eso que ser revivido en el espíritu del hombre. No se puede adorar a la persona de Cristo, sino sólo la divinidad del espíritu que obtiene en Cristo forma, intuición (III, 286) por la que llegamos al conocimiento de lo que el espíritu es: vida trágica que exige autenticidad. Es cierto que esta posición ataca toda comprensión del cristianismo positivo, que siempre acaba en fanatismo muerto (III, 308), y exige un cristianismo moral y vital. En este sentido Jacobi se alinea con Lessing, e incluso lo supera: pues si, para el bibliotecario, la divinidad del Hijo es lo genuino de la religión cristiana e inaugura la segunda época de la religión tri-

nitaria, Jacobi, al reducir la religión a espíritu, se coloca un paso más allá, en una tercera época de la autoconciencia de la esencia de la religión cristiana.

Pero con todo, la cuestión central sigue afectando al bisustancialismo de naturaleza y espíritu. Porque aquí, en el postulado de una sustancia espiritual está la garantía del éxito de la moral. No es que el hombre esté condenado por su sustancia a ser bueno; pero es imposible que el hombre tome conocimiento profundo de su espíritu sin triunfar moralmente. Hay en la base de Jacobi un cierto socratismo que reduce la moral a autoconocimiento. Porque además, desde esta conciencia de sí, el lugar del hombre —fruto azaroso de la naturaleza del kantismo— se torna ahora el lugar central designado por la providencia (III, 21-23), y la moral, en oposición a la decisión escuálida atravesada por el mal radical en Kant, se convierte en un instinto radical hacia el bien —amor, eros, *Liebe*— por el que seguimos nuestra naturaleza espiritual. Entonces vemos cómo el cristianismo sólo puede ser también platónico (III, 298 y cf. III, 446 y ss. 459 y ss.) y místico (III, 437-438), cristales que siempre acaban produciendo esa mirada nihilista sobre la realidad sensible.

Tenemos por tanto, como decíamos al principio, a Platón frente a Kant. Realidad objetiva de las ideas frente a realidad subjetiva; ideas regulativas e ideas como objeto de conocimiento místico e instintivo; ideas que generan responsabilidad e ideas que generan convicción, podríamos decir con Weber, quien siempre emerge como transfondo teórico de cualquier estudio sobre el irracionalismo. ¿Pero es débil esta diferencia? ¿Son las mismas ideas? ¿Mira Kant la realidad sensible con ojos de nihilista, negadores? ¿Es la moral de Kant también la de Jacobi, la de Cristo en la cruz, la de la tragedia? Sigamos preguntando un poco. ¿Es Kant el filósofo de la contradicción radical entre naturaleza y voluntad? Sólo el supuesto de esta contradicción radical nos hace pensar que la idea de la voluntad moral no tiene base real. ¿Pero se encuentra realmente la voluntad en el aire, no a la hora de llegar a tener conciencia de sí racionalmente, sino a la hora de realizarse? ¿No hay entre la naturaleza mecanicista y la mera ilusión una realidad que Jacobi se niega a reconocer en su carácter fenoménico, real, humano, positivo? ¿Acaso lo que media entre el hombre de hoy y la primera manifestación viva es la lucha por la vida, el combate egoísta, primario? ¿Qué pasa con todo el esquema de Jacobi cuando introducimos la

sustancialidad humana de la historia, esos cuatro o cinco mil años en que el hombre, junto al egoísmo, ha tenido que desarrollar cada vez más amplios resortes de sociabilidad; en que siempre una mínima conciencia del valor superior de la vida humana se mezcla con una continua ofensa a la misma? Carece de sustancialidad, dirá Jacobi: es un mero devenir, tiempo, naturaleza, fenómeno, nada. El nihilismo de Jacobi niega la historia en tanto que ésta es una parte de la realidad sensible. Pero sólo por el olvido de la Historia material, de la realidad espacio-temporal, es posible mantener la interpretación jacobiana de Kant y proponer como solución alternativa la que hemos analizado en los párrafos de arriba. En efecto, la historia humana también es una parte de la historia natural. Ella también está atravesada por la contingencia y el azar. Podría haber resultado de otra manera. Pero en todo caso este asunto es menos importante que la cuestión de que la historia tiene una base natural desde la que es explicable, posible, y real como acción humana ya efectuada y cosificada, sin que necesitemos proponer una sustancialidad espiritual como sujeto. Es más, ahora vemos el juego de Jacobi, el juego elemental de Hegel: el producto de la historia —las categorías morales— se eleva a sujeto último de la historia, el final es puesto al principio, la conquista siempre en peligro elevada a sustancia: las dimensiones inteligibles, que en Kant son proyectos libres, se tornan instinto, espíritu en sí inconsciente que sostiene la historia providencialmente hacia la realización consciente de sí.

Pero Kant no da ese paso jamás. No hay predestinacionismo. La noción de providencia sólo funciona plena de sentido en la política moral como acción comprometida con la razón. Lo que parecía una moral responsable en el aire, se convierte desde el hecho de la historia en una moral con bases naturales y, sobre todo, con retos históricos. Lo que parecía una ingenuidad, exigir la acción moral a una voluntad sin naturaleza, se convierte en una prueba de lucidez: la misma naturaleza histórica que da bases naturales para el combate egoísta las da también para el combate moral. La salida no está en provocar una escisión entre naturaleza y espíritu como dos sustancias, sino en sacar a la luz el carácter contradictorio de la naturaleza cuando se torna histórica: manifestación del interés, del egoísmo, pero también de la simpatía, de la cooperación; la solución no es una oposición entre sensibilidad y razón, sino la conciencia de que la sensibilidad es tanto

la que produce la conciencia egoísta del interés en los objetos, como la que guía el sentimiento estético que encierra la consideración de todo hombre como fin en sí en tanto sujeto de comunicación. Debemos decir que en esta estructura contradictoria de la sensibilidad —y de la razón que emerge sobre ella, racionalidad técnica y moral— reposa el mecanismo de la historia, la construcción de sociedades, la emergencia de valores sociales: en la insociable sociabilidad humana.

Pero entonces vemos que la racionalidad y la moralidad no emergen en nosotros por medio de una decisión voluntarista, suspendida en el vacío y siempre violentada por la naturaleza, aunque la definición de su principio de acción necesite integrar análisis que simulen indicarlo así. Ambas son decisiones internas a las que nadie nos fuerza como personas individuales, pero que la historia siempre nos propone como una pregunta eternamente repetida, como un reto que sólo puede desplegarse en la lucha por ser reconocido como hombre dentro de un grupo social. Una pregunta, un reto y una lucha por el reconocimiento como sujeto libre y digno, una orientación general de la conducta según ciertas máximas, todo esto no es una sustancia en el sentido de Jacobi. Es historia, la dimensión a la que el hombre está condenado como ser natural, sensible, como está condenado el universo entero en razón de su esqueleto infinito de tiempo. Pero en esa dimensión real histórica siempre hay instancias que apoyan también la dimensión social, lo mismo que siempre existen las que apoyan una dimensión interesada. Por eso no hay garantías de triunfo. Cuando Jacobi exige de entrada una lucha nihilista contra todo ámbito de la naturaleza y del tiempo comprendemos que quiere asegurarse ese triunfo, pero lo paga a un precio demasiado caro. Podemos refugiarnos cuanto queramos en la vida del espíritu, pero los retos a los que nos condena la historia están ahí, tozudos y reales. El nihilismo de lo sensible entonces es también la ceguera ante la realidad y en cierto sentido una cobardía.

Un kantiano puede pensar que es preferible reconocer que el combate moral siempre está abierto en la historia; que la categoría de triunfo carece de sentido en la historia, que toda la actuación humana se halla sometida al mal radical, y que cada jugada moral es nueva, libre, nunca condenada al cinismo, que no hay ninguna transcendencia divina que la bendiga ni ninguna instancia que la sacralice; prefiere pensar esto que refugiarse en el odio nihilista frente a la sensibilidad o

en la ilusión mística del espíritu con la excusa de que así quedará garantizado el éxito del combate, porque entonces, para el kantiano, ya no será combate humano ni será real, esto es, histórico. Frente a este nihilismo, pretenderá desarrollar los apoyos, pocos o muchos, que ofrezca el continuo evolutivo de la naturaleza y la historia para despertar en todo organismo humano ansias de reconocimiento y de otogar reconocimiento, ansias de autonomía personal y social. Y en este combate histórico, que tiene como campo de batalla las instituciones sociales y políticas, la idea moral de autonomía y felicidad sensible digna regulan el uso de los resultados de la evolución y de la historia. Por eso podemos decir que la moralidad de Jacobi no es la de Kant, a pesar de todas las confesiones en contrario del primero. No podía ser la misma desde el momento en que la primera se basa en el nihilismo de la sensibilidad y la segunda sólo busca el medio digno de ser felices con nuestra sensibilidad; desde el momento en que la segunda tiene su modelo en la pasión de Cristo y la primera en la Revolución Francesa; desde el momento en que la primera busca una ontología abierta y fenoménica de la naturaleza y de la historia como devenir, y la segunda sólo se encuentra cómoda en una ontología espiritualista.

Justo este olvido del devenir y de la historia personal y social está en la base de Jacobi. Olvido de la historia en tanto que, para él, no es sino mero devenir sin sustancialidad intrínseca. Quizás esa historia le pareciera a Jacobi demasiado desorganizada. Kant intentó organizarla como cualquier territorio natural, mediante hipótesis regulativas, que en este caso eran también morales: descubriendo los resortes naturales para hacer avanzar las instancias de racionalidad. Pero Kant no pensó que pudiera ser terreno de salvación. La nostalgia de esa salvación es el mayor peligro frente a toda acción moral histórica, porque cristaliza tarde o temprano en el más paralizante escepticismo o en la búsqueda de medios «salvadores» místicos e intuitivos. Es preciso así desacralizar la historia en la misma medida en que es preciso desnaturalizarla, proceso y crítica en la que nadie ha avanzado tanto como Weber: y eso sólo es posible si tomamos conciencia de su carácter esencialmente contradictorio, a la vez natural y tensado hacia el ideal, y si aceptamos la responsabilidad de guiar nuestra realidad política y social hacia el reconocimiento de los actores como fines, sabiendo que eso será posible porque la mera existencia en sociedad produce el valor del reconocimiento hu-

mano, aunque siempre de manera contradictoria e incoherente. Desde esa realidad social básica que ya integra una dosis de reconocimiento, la acción moral siempre es posible, queramos o no, y por eso depende de nuestra mayor exigencia de reconocimiento y de la mayor conciencia de nuestro valor y de nuestra voluntad. Mas también por eso nunca será perfecta, ni salvadora, porque se construye en una lucha que siempre implica contradicción. La salvación, por tanto, sólo está en no ceder al cinismo.

Para quien no comprende esta esencia de la historia, debe aparecérsele cualquier situación temporal como unilateralmente demoníaca, como algo ciego que no lleva a ninguna parte. Es la historia, como locura, como el camino de Edipo, el cuento de un ciego que guía a otro ciego. Y quien comprenda así la historia, ¿qué otra cosa puede hacer sino buscar como esencial el combate individual, romántico, místico, de su salvación personal, posibilitado por una situación social de privilegio que, cuando se pone en cuestión, genera una concepción autoritaria de la política, o se entrega a un héroe que esté en condiciones de decir: «Jetzt, binn ich der Führer»? Quien no comprenda la historia como una estructura abierta y dependiente en cierta medida de la responsabilidad humana, pedirá a gritos una providencia ante el menor suceso que contraríe su situación privilegiada. Porque quien garantiza esa materialidad privilegiada en la que una individualidad concreta se reconoce es nada menos que el espíritu. Al reducir el antropocentrismo, y al formular su ideal de dependencia respecto de Él, Jacobi elige un mundo sin más peligros que los de su propia locura sensible, pero que en todo caso permite encogerse de hombros en ese momento clave en que se reconoce que otro, sea Dios, partido, *Führer*, Estado o Yo, carga con la responsabilidad de mi salvación. Una responsabilidad que, Kant nos recordará, pertenece sencilla y exclusivamente al hombre, a cada hombre, y a su voluntad. O pertenece a él o no debe pertenecer a nadie.

De ahí la actitud coincidente de Jacobi y del idealismo de Schelling y de Hegel: su crítica a Kant, emergida desde la incapacidad de asumir la lucidez que representa tener conciencia de ser el único animal que se comprende como naturalmente azaroso y, sin embargo, como obligado moralmente a purificar la obra de ese azar en la historia, es también la crítica de los idealistas: una providencia, una providencia real, absoluta, gritan todos a coro. Y con ellos los que no sopor-

tan esa impotencia natural al hombre para dominar radicalmente y hasta sus últimos pliegues su historia personal, para ser felices con la sensibilidad, para comprender y dominar la historia de Europa, y justo por eso aspiran a una salvación radical como sólo podría ofrecerla Dios. Pero no sólo hablamos ya de idealismo. Providencia y nihilismo, afirmación mística del espíritu y devaluación interiormente sentida de lo concreto y real, platonismo del Ser y rechazo del devenir, cristianismo y olvido de la historia material, individualidad trágica y filisteos materialistas, héroes y masas, genios estéticos y obreros del entendimiento: todos estos pares de conceptos, que configuran la estructura del pensamiento de Jacobi, iban a constituir el esqueleto del siglo XIX, de la cultura de la época burguesa, ya sea desde la defensa o desde la crítica, ya sea desde Schopenhauer y Kierkegaard, ya sea desde Nietzsche o Thomas Mann. Lo que he pretendido defender en este libro es que sin Jacobi resulta difícil hablar de esta tradición. Porque resulta difícil hablar de las cosas sin conocer sus orígenes y curar las enfermedades sin conocer las causas. Hoy, cuando parecemos salir del último brote de esta enfermedad endémica del pensamiento europeo, consustancial con él a lo largo de toda la contemporaneidad, tenemos que recordar esta historia de los orígenes del irracionalismo filosófico alemán. Parafraseando a Weber, tenemos que hacernos viejos como el diablo, ponernos a su altura, y mirarle a la cara frente a frente y sin miedo. Los que intentan exorcizarlo con el viejo y hueco amuleto, los que se limitan a gritar «¡Ilustración, Ilustración!», deberían saberlo.

BIBLIOGRAFÍA

Abreviaturas

Cito siempre a Jacobi según su propia edición 1812-1816, *Werke*, 6 vols. Ed. G.G. Fleischer, Leipzig. Indico sólo el tomo en números romanos y la página (p. ej. II, 201). Para citar las demás obras de Jacobi que a continuación reseño, utilizo las siguientes abreviaturas:

W	*Woldemar* (ed. 1779, reproducida en facsímil por Nicolai).
K	*Kunstgarten* (1781, *Bibliotek der deutschen Klassiker*, IX, 3).
AB	*Auserlessener Briefweschel* (*AB*, I y *AB*, II), Leipzig, 1825.
B	*Briefweschel*, I, 1 y I, 2. Akademie der Wissenschaften, Munich, 1979.
N	*Nachlass* I y II, ed. R. Zoepritz, Leipzig, 1869.
HN	*Herder Nachlass*, Olms, 1976, vol. II.

Las obras de Jacobi se suelen introducir mediante parte del título. Aquí voy a exponer una lista de las mismas, indicando el volumen de *Werke* en la que se hallan:

Briefe über die Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois par M. de Pauw, Teutscher Merkur, 1773, *Werke* VI, 265-344.

Allwill	*Allwills Papiere* (1775), *Allwills Briefsammlung* (1792), *Werke*, I, 1, 253.
W	*Woldemar: Eine Seltenheit aus der Naturgeschichte*, vol. I, Leipzig, 1779 (reimp. Nicolai), *Woldemar* (1794), *Werke*, V.
Kunstgarten	Parte de *Woldemar* editada en *Vermischte Schriften* (1781). En *Woldemar*, *Werke*, V.
	Fliegende Blätter, *Werke*, VI, 131-242.
	Über Recht und Gewalt, *Deutsches Museum*, 1781, *Werke*, VI, 419-465.
	Eine Politische Rapsodie, 1779, *Werke*, VI, 345-418.
	Etwas dass Lessing gesagt hat, Berlín, 1782, *Werke*, II, 325-410.
	Über das Buch: Des Lettres de Cachet und eine Beurtheilung desselben, en *Deutsches Museum*, 1783, *Werke*, II, 411-454.
Briefe	*Über die Lehre des Spinoza in Briefe an den Herr M. Mendelssohn*, Breslavia, Löwe, 1785, *Werke*, IV, 1; 1789, en IV, 2.
David Hume	*David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Grespräch*, 1787, Breslavia, *Werke*, II, 3-310 (con una Introducción general a su obra filosófica).
	Zufällige Ergiessungen eines einsamen Denkers, en *Die Horen*, 1795, Werke, I, 254-305.
	Jacobi an Fichte, Hamburgo, 1799, en *Werke*, III, 1-60.
	Über das Unternehmen des Kritizismus die Vernunft zu Verstande zu bringen, Hamburgo, 1802, *Werke*, III, 62-196.
	Über eine Weissagung Lichtembergs, 1802, *Werke*, III, 196-246.
	Über gelehrte Gessellschaften und ihren Geist und Zweck, Munich, 1807, *Werke*, VI, 1-62.
	Über den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, Leipzig, 1811, *Werke*, III, 247-460.
	Briefe an Hamann, en *Werke*, IV, 3.

Los volúmenes I, II y III de la *Werke* incluyen cartas a diversos autores.

Otras abreviaturas de otros autores son las siguientes:

Beweisgrund	*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, de I. Kant, 1763.
Deutlichkeit	*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der naturlichen Theologie und der Moral*, I. Kant, 1762.

Träume	*Träume eines Geistesehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, I. Kant, 1766.
KrV	*Kritik der reinen Vernunft*, I. Kant. 1781-1787.
KpV	*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788.
Grundlage	*Grundlage der gesammte Wissenschaftlehre*, J.G. Fichte, 1794.
Waß heißt	*Waß heißt in Denken zu orientieren*, I. Kant, 1788.

Bibliografía

ADLER, E.: *Herder und die deutsche Aufklärung*, Berlín, Europa, 1968.

BADELLE, J.R.: «Foi religieuse et connaissance philosophique», *Revue Philosophique*, 1942-1943, n.º 7-9.

BAUM, G.: *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F.H. Jacobi*, Bonn, Bouvier, 1969.

BEYER, A.: *Die Philosophie F.H. Jacobi nach seinem Schrift «David Hume»*, Bremen, 1882.

BOLLACHER, M.: *Der Junge Goethe und Spinoza*, Tubinga, 1969.

BOLLNOW, O.: *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobi*, Stuttgart, Kohlhammer, 1933.

BOSSERT, T.: *Jacobi und die Frühromantiker*, Stuttgart Hammer, 1926.

BRUEGGEN, M.: «Jacobi, Schelling und Hegel», en Hammacher, ed. *F.H. Jacobi, Literat der Goethezeit*.

—: «Jacobi und Schelling», *Philosophisches Jarhbuch*, 75 (1967), pp. 419 y ss.

—: «La critique de Jacobi par Hegel dans Foi et Savoir», *Archives de Philosophie*, 1967, abril-junio.

CIANCIO, Cl.: *Il dialogo polemico tra Schelling e Jacobi. I-IV, Filosofia*, 1975.

CLARK, R.T.: *Herder, his Life and Thougth*, Univ. California Press, 1969.

CRAWFORD, A.V.: *The Philosophy of F.H. Jacobi*, Nueva York, 1905.

DEYCKS, F.: *F.H. Jacobi in Verhältniss zu seiner Zeitgenossen besondern zu Goethe*, Frankfurt, 1848.

DIETSCH, W.: *Das Problem des Glaubens in der Philosophie des deutschen Idealismus*, Heidelberg, Winter, 1935.

DÜRIG, W.: *J.N. Sailer Jean Paul, F.H. Jacobi. Ein Beitrag zur Quellen-analyse der sailerchen Menschenauffasung*, Breslavia, Nischkowsky, 1941.

FICHTE, J.G.: *Gesamtausgabe*, Munich, Akademie der Wissenschaften, ed. R., Lauth.

FISCHER, G.: *J.M. Sailer und F.H. Jacobi*, Friburgo, Herder, 1955.

FORD, L.S.: «The Controversy between Schelling und Jacobi», *Journal of History of Philosophy*, 1965, pp. 75-89.

FRANCK, E.: *Das Primat der Praktischen Vernunft in der frühromantischen Philosophie*, Erlangen, Phil. Diss., 1904.
FRAND, A.: *F.H. Jacobi Lehre von Glauben*, Halle, Dissertatio, 1910.
FRIDA, D.: *F.H. Jacobi in seinen Verschieden Fassungen Woldemars*, Leipzig, 1913.
FRIES, J. F.: *Von deutschen Philosophie, Art und Kunst. Ein Votum für F.H. Jacobi gegen W.F.J. Schelling*, Heidelberg, 1812.
GOLTZ, A.: *Thomas Winzemmann, der Freund Jacobis*, Gothe, 1859.
GRESCHAT, M.: «Zur neueren Pietismus-Forschung», *Wege der Forschung*, WbG, 1985.
HAMMACHER, K.: *Die Philosophie F.H. Jacobis*, Munich, Fink, 1969.
—: *Unmittelbarkeit und Kritik bei Hemsterhuis*, Munich, Fink, 1971.
—: «Der persönnliche Gott in Dialog?», *Akten des Hamanns Kongresses in Lünenburg*, pp. 194 y ss.
— (editor): *F.H. Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, Frankfurt, Klostermann, 1971.
HARMS, F.: *Über die Lehre von F.H. Jacobi*, Berlín, Akademieabhandlung, 1876.
HEBEISEN, A.: *F.H. Jacobi. Seine Auseinandersetzung mit Spinoza*, Berna, P.Haupt, 1960.
HEIMSOETH, H.: *Fichte*, Madrid, Revista de Occidente, 1931.
HEMSTERHUIS, J.: *Oeuvres philosophiques*, ed. Olms, Hildesheim, Meyboom, 1972.
HERÄUS, D.: *F. Jacobi und der Sturm und Drang*, Heidelberg, Winter, 1928.
HEYDENREICH, J.: *Natur und Gott nach Spinoza*, Leipzig, Miller, 1789 (reimp. Aetas Kantiana).
HOMANN, F.: *Jacobi Philosophie der Freiheit*, Friburgo, Alber, 1973.
HONHN, J.: «Jacobi et Hegel ou la naissance du nihilismus et la renaissance du Logos», *Revue Métaphysique et de Moral*, 1970,
JANENTZKY, Ch.: *Lavater und der Sturm und Drang. Im zusammenhang seiner Religion Bewustsein*, Halle, Niemeyer, 1916.
KIRSCHER, G.: «La conception de l'histoire de la philosophie de Jacobi», en Hammacher (ed.), pp. 237 y ss.
KNOLL, R.: *J.G. Hamann und F.H. Jacobi*, Heidelberg, Winter, 1963.
—: «Hamann Kritik an Jacobi», en *Akten des Hamann Kongresses in Lünenburg*, Klostermann, 1974.
KORFF, H.A.: *Der Geist der Goethezeit*, Leipzig Köhler-Ameland, 1955.
KOYRE, H.: *Mystiques, Spirituels, alchimistes du XVIème siècle allemand*, Idées, NRF, 1971.
KRIECK, E.: «F.H. Jacobi als Geschichtphilosoph», *Monatshefte der Comenius Gesellschaft für Kultur und Geistesleben*, 26 (1917), pp. 118-126.
KUHLMAN, R.: *Die Erkenntnislehre F.H. Jacobi. Eine Zweiwahrheitenlehre*, Leipzig, Voigtländer, 1906.

KÜHN, J.: *Der Junge Goethe im Spiegel der Dichtung seiner Zeit*, Beiträge zur neueren deutschen Literaturgeschichte, 1912.
LACHMANN, J.: *F.H. Jacobi Kant-Kritik*, Halle, Phil. Diss., 1881.
LAUTH, R.: «Fichte Verhältniss zu Jacobi», en Hammacher (ed.), pp. 165-197.
LEVY-BRÜHL, L.: *La Philosophie de Jacobi*, París, Alcan, 1894.
METZKE, E.: *J.G. Hamann Stellung in der Philosophie des 18 Jahrhunderts*, Darmstad, WbG, 1967.
NICOLAI, H.: *Goethe und Jacobi. Geschichte einer Freundschaft*, Stuttgart, Metzlesche, 1965.
—: «Jacobi Romane», en Hammacher (ed.), pp. 347-361.
NIEL, H.: *De la Méditation dans la Philosophie de Hegel*, París, Aubier, 1967.
O'FLAHERTY, J.C.: *J.G.Hamann*, Twayne Publ., 1979.
OLLIVETTI, M.: *L'esito teologico della filosofia del linguaggio de Jacobi*, Padua, Cedam, 1970.
—: «Vernunft, Verstanden, Sprache», en *Hamann International Kongress in Lünenburg*. pp. 169-194.
PHILONENKO, A.: *Introduction à «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée»*, París, Vrin, 1967.
REINHOLD, K.L.: *Escritos escogidos*, Península (en preparación).
SCHILLER, F.: *Samtliche Werke*, Hanser, 1984.
SCHLEGEL. F.: *Kritischer Ausgabe seiner Werke*, P. Schöningh, Munich, 1974.
SCHMEER, H.: «Der Begriff der schönen Seele besondern bei Wieland und in der 18 Jahrhundert», *Germanischen Studien*, 44, 1970.
SCHMIDT, A.: *Jacobis Religionsphilosophie*, Heidelberg, C. Winter, 1905.
—: *F.H. Jacobi. Eine Darstellung seiner Personalität und seiner Philosophie als Beitrag zu einer Geschichte des modernes Wert-Problem*, Heidelberg, Winter, 1908.
SCHULTE, F.: «Die Wirtschaftliche Ideen F.H. Jacobi», *Düsseldorfer Jahrbuch*, 48, 1956.
SCHOLZ, H.: «Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn», *Neudrucke seltener phil. Werke*, vol. VI, Kant Studien, 1916.
SCHOPENHAUER, A.: *Nachlass, II. bd. Kritische Auseinander-setzung*, dtv. Klasik, 1985.
—: *Werke*, Diogenes, 1977.
SCHREINER, H.: *Der Begriff des Glaubens bei F.H. Jacobi*, Diss. Erlangen, 1921.
SERRA, F.: *Wilhem von Humboldt e la rivoluzione tedesca*, Bolonia, Il Mulino, 1966.
STAROBINSKI, J.: *Jean-Jacques Rousseau: La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983.
TILLIETTE, X.: *Bulletin de l'idealisme allemand*, III, «Schelling, Jacobi, Schleiermacher», *Archives de Philosophie*, 1971, pp. 287-331.

TIMM, H.: «Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die Entwicklung der idealistischen Religion-Philosophie», en Hammacher, ed.
—: *Gott und die Freiheit. Bd. I. Spinozarennaissance*, Frankfurt, 1974.
VERRA, V.: *F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Turín, Filosofia, 1963.
—: «Jacobis Kritik am deutschen Idealismus», *Hegel Studien*, 5 (1969) pp. 201-223.
—: «Lebensgefühl, Naturbegriff und Natur-auslegung bei F.H. Jacobi», en Hammacher (ed.).
PEÑA, V.: *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1978.
VILLACAÑAS, J.L.: *La formación de la crítica de la razón pura*, Universidad de Valencia, 1981.
—: «La noción de existencia en Kant», *Teorema*, 3 (1981).
—: *La filosofía teórica de Kant*, Valencia, Gules, 1985.
—: *Racionalidad crítica*, Madrid, Tecnos, 1987.
—: *Schelling*, Barcelona, Península, 1987.
—: *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Cincel, 1988.
WEISCHEDEL, W.: *Jacobi und Schelling. Eine philosophischeteologische Kontroverse*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellchaft, 1969.
WIELAND, C.M.: *Sammtliche Werke*, Hamburgo, 1984.
WILD, R.: «J.G. Hamann», *Wege der Forschung*, 511, Darmstadt, Wbg, 1978.
—: *Die Resultate der jacobischen und mendelssohnischen Philosophie*, Hildesheim, Geistenberg, 1984.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 11

1. El objetivo de este trabajo 11
2. Sobre el método de este trabajo 18
3. Los capítulos de este trabajo 20

CAPÍTULO I. EXPERIENCIA Y FILOSOFÍA EN JACOBI 37

1. Jacobi sobre el origen de la filosofía 37
2. Los elementos de la contradicción 42
3. La idea y el amor 54
4. Experiencia y teoría filosófica 60

CAPÍTULO II. ENFERMO 73

1. Represión 75
2. Ilustración 89
3. Comerciante 103
4. Kant 113
5. Rococó 118
6. La ruptura con Wieland 129

CAPÍTULO III. LA DIALÉCTICA DE LA EXISTENCIA EN LAS NOVELAS DE F. H. JACOBI 155

1. Introducción 155
2. Primer espejismo: Allwill y Silli o «Liebe» und «Freundschaft» 158

3. El desenlace real y el desenlace previsto 162
4. La recomposición de los personajes en la segunda novela: *Woldemar* 164
5. La copia y el arquetipo 166
6. *Kunstgarten* 173

CAPÍTULO IV. CREO, AYUDA MI INCREDULIDAD 187

1. Introducción 187
2. El tiempo de la entrevista con Lessing 191
3. Creencia 200
4. Gallitzin 205
5. Lavater 215
6. Hamann 228
7. La correspondencia con Herder 242

CAPÍTULO V. SPINOZA VIVE EN KÖNIGSBERG 261

1. Introducción 261
2. La polémica con Spinoza 265
   2.1. ¿Por qué una ayuda contra Spinoza? 266
   2.2. Explicación y revelación de existencia 273
3. Conversación entre holandeses 277
4. La fe en la que nacimos 282
5. Spinoza vive en Königsberg 286
6. La realidad de lo espiritual y la historia 296
7. El ataque inicial al criticismo 303

CAPÍTULO VI. EL CAMINO HACIA FICHTE 325

1. La razón de ser de *David Hume* 325
2. La noción de *Glaube* 331
3. Realismo 337
4. La vuelta a Leibniz o una nueva deducción transcendental 343
5. Autoconciencia 349
6. Hacia Leibniz camino de Fichte 355
7. La recepción del *David Hume* por Hamann 360

CAPÍTULO VII. NO SABER Y PROVIDENCIA EN LA HISTORIA 383

1. Introducción 383
2. En el campo de la fisiocracia como saber firme 384
3. ¿Qué dijo Lessing? 392
4. Jacobi y la Revolución 397
5. Europa en el caos: la reinterpretación de Edipo 405
6. Hacia el día más joven 416

CAPÍTULO VIII. LA TEORÍA DE LOS INSTINTOS COMO RESORTE DE LA REORGANIZACIÓN HISTÓRICA ... 429

1. De la política a la antropología 429
2. *Allwill* y la teoría del instinto 441
3. *Woldemar* y la reconstrucción de la teoría de los instintos como teoría del genio 449

CAPÍTULO IX. CONCLUSIÓN: NIHILISMO, ESPECULACIÓN Y CRISTIANISMO

1. Antropocentrismo es espinosismo 468
2. El criticismo es un espinosismo encubierto 472
3. El egoísmo especulativo como nihilismo 478
4. El idealismo es ateísmo y blasfemia 481
5. El nihilismo es un naturalismo: la polémica con Schelling 486
6. Dios como «Geist» 502
7. Nihilismo, Ser y cristianismo 508

BIBLIOGRAFÍA 519

El autor emprende en este ensayo la tarea de mostrar el origen del irracionalismo moderno alemán a partir del enfrentamiento con la filosofía kantiana llevado a cabo por F.H. Jacobi, asociado a las figuras de Lavater, Hamann y Herder. Se realiza aquí, por tanto, no solo un fresco del pensamiento del último tercio del siglo XVIII, sino también de la génesis de las categorías y problemas centrales del siglo XIX alemán. Entre ellos el problema del individuo y su libertad, así como de la estructura experiencial en la que se asienta: nihilismo, cristianismo, misticismo, instinto, convicción de la posesión de lo divino, etc. La tesis central de este ensayo —opuesta a la de Lukács— es que este pensamiento emerge desde las contradicciones de la burguesía liberal centroeuropea, que universalizó las categorías existenciales hasta elevarlas a la categoría de Filosofía de la Historia. La misma impotencia para resolver los problemas de la naturaleza emocional del hombre en el seno de la vida burguesa, se reveló también en la incapacidad para dominar la Revolución democrática francesa. La apelación a la fe cristiana y al nihilismo de lo sensible como solución del primer tipo de problemas, se tradujo en una apelación a la teocracia autoritaria como solución del problema político generado tras 1789. En ambos casos el proceso quedó sublimado como «Destino del Yo» o «Destino de Europa». Fue su oposición al kantianismo, con el desprecio de la noción de experiencia interna objetiva y de Historia cosmopolítica y moral, lo que impidió a Jacobi plantearse la pregunta de si aquel «destino» no sería resultado de enfermedades profundas de su existencia personal y de la historia de Europa. Por eso se puede decir que el misticismo enmascaró la impotencia y que frente a su parálisis autoritaria sólo queda un camino para la inteligencia: la crítica.

José L. Villacañas Berlanga, Úbeda (Jaén), 1955, es catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia. Ha publicado, entre otras cosas, *La formación de la Crítica de la Razón Pura* (1981), *La filosofía teórica de Kant* (1985), *Racionalidad crítica* (1987), *Schelling* (1987) y *La quiebra de la Razón Ilustrada* (1988).

ISBN 84-7658-176-9